

A CIDADE
ANTIGA

A CIDADE
ANTIGA

Fustel de Coulanges

Tradução
FERNANDO DE AGUIAR

Martins Fontes
São Paulo 1998



Nota do Editor

As dificuldades de composição gráfica que o alfabeto grego acarreta levaram-nos a utilizar a tabela de transliteração abaixo:

	<i>Grego</i>		<i>Transliteração</i>
A	α	(alfa)	a
B	β	(beta)	b
Γ	γ	(gama)	g
Δ	δ	(delta)	d
E	ε	(epsilo ou epsilon)	e
Z	ζ	(zeta)	z
H	η	(eta)	ê
Θ	θ ϑ	(teta)	th
I	ι	(iota)	i
K	κ	(capa)	k
Λ	λ	(lâmbda)	l
M	μ	(mi ou mu)	m
N	ν	(ni ou nu)	n
Ξ	ξ	(xi ou csi)	x
O	ο	(ômicro ou ômicron)	o
Π	π	(pi)	p
P	ρ	(rô)	r
Σ	σ ς	(sigma)	s
T	τ	(tau)	t
Υ	υ	(hipsilo ou hipsilon)	u (ü)
Φ	φ	(fi)	ph
X	χ	(xi)	kh
Ψ	ψ	(psi)	ps
Ω	ω	(ômega)	ô

Quanto aos *espíritos* e *acentos*:

- ◊ espírito forte (sobre vogal) = h (αε = *he*)
- ◊ espírito forte (sobre rô) = rh (ρεν = *rhen*)
- , espírito fraco (sobre vogal) : não é transliterado
- ˆ iota adscrito (sobre vogal) = i (ˆΟ = *oi*)
- ˘ acento agudo = agudo
- ˘ acento grave = grave
- ˘ acento circunflexo = circunflexo (ˆ).

Quando as vogais longas η (*eta*) e ω (*ômega*) são acentuadas, prevalecem, na transliteração, somente os acentos que as acompanham (vide tabela acima), denotando intensidade longa (ê e ô).

Índice

Introdução. Da necessidade de estudar as mais velhas crenças dos antigos para conhecer as suas instituições

1

LIVRO PRIMEIRO – *Crenças antigas*

I. Crenças sobre a alma e sobre a morte.....	7
II. O culto dos mortos.....	14
III. O fogo sagrado	18
IV. A religião doméstica.....	28

LIVRO SEGUNDO – *A família*

I. A religião como principal elemento constitutivo da família antiga

35

II. O casamento	37	
III. Da continuidade da família. Celibato proibido. Divórcio em caso de esterilidade. Desigualdade entre o filho e a filha	44	
IV. Da adoção e da emancipação.....	49	
V. Do parentesco. Do que os romanos entendiam por agnação	52	
VI. O direito de propriedade.....	56	
VII. O direito de sucessão	69	
1º Natureza e origem do direito de sucessão entre os antigos	69	
2º Herda o filho, e não a filha	71	
3º A sucessão colateral.....	76	
4º Efeitos da emancipação e da adoção.....	78	
5º Primitivamente o testamento não era conhecido	79	
6º Antiga indivisão do patrimônio	82	
VIII. A autoridade na família	85	
1º Origem e natureza do poder paternal entre os antigos	85	
2º Enumeração dos direitos que compunham o poder paternal	90	
IX. A antiga moral da família	95	
X. A “gens” em Roma e na Grécia.....	102	
1º O que os escritores antigos nos dão a conhecer da “gens”	104	
2º Exame de algumas das opiniões emitidas para explicar a “gens” romana	107	
3º A “gens” é a família tendo ainda a sua organização primitiva e a sua unidade	110	
4º Extensão da família; a escravidão e a clientela	115	

LIVRO TERCEIRO – *A cidade*

I. A fratria e a cúria; a tribo.....	123	
II. Novas crenças religiosas.....	127	
1º Os deuses da natureza física	127	
2º Relação dessa religião com o desenvolvimento da sociedade humana	129	
III. Forma-se a cidade.....	134	
IV. A urbe	142	
V. O culto do fundador; a lenda de Enéias.....	151	
VI. Os deuses da cidade.....	156	
VII. A religião da cidade.....	167	
1º Os banquetes públicos	167	
2º As festas e o calendário	171	
3º O censo e a lustração	173	
4º A religião na assembléia, no senado, no tribunal e no exército; o triunfo	175	
VIII. O ritual e os anais	180	
IX. Do governo da cidade. O rei.....	188	
1º Autoridade religiosa do rei	188	
2º Autoridade política do rei	191	
X. O magistrado	195	
XI. A lei	202	
XII. O cidadão e o estrangeiro	210	
XIII. O patriotismo. O exílio	216	
XIV. Do espírito municipal	220	
XV. Relações entre as cidades; a guerra; a paz; a aliança dos deuses	225	
XVI. As confederações; as colônias	231	
XVII. O romano; o ateniense	236	
XVIII. Da onipotência do Estado; os antigos não conheceram a liberdade individual	246	

LIVRO QUARTO – *As revoluções*

I. Patrícios e clientes	254	
II. Os plebeus	260	
III. Primeira revolução.....	266	
1º A autoridade política é tirada dos reis	266	
2º História desta revolução em Esparta.....	268	
3º A mesma revolução em Atenas	270	
4º A mesma revolução em Roma	274	
IV. A aristocracia governa as cidades.....	279	
V. Segunda revolução; alterações na constituição da família; desaparece o direito de primogenitura; a “gens” desagrega-se	284	
VI. Libertam-se os clientes	289	
1º O que era inicialmente a clientela e como se transformou	289	
2º A clientela desaparece de Atenas; a obra de Sólon	296	
3º Transformação da clientela em Roma.....	301	
VII. Terceira revolução. A plebe participa da cidade ...	306	
1º História geral desta revolução	306	
2º História desta revolução em Atenas.....	316	
3º História desta revolução em Roma	322	
VIII. Modificações do direito privado; o código das Doze Tábuas; o código de Sólon	348	
IX. Novo princípio de governo. O interesse público e o sufrágio	359	
X. Tenta-se constituir uma aristocracia de riqueza; estabelecimento da democracia; quarta revolução	364	
XI. Regras do governo democrático; exemplo da democracia ateniense	372	
XII. Ricos e pobres; desaparece a democracia; os tiranos populares	380	
XIII. Revoluções em Esparta.....	388	

LIVRO QUINTO – *Desaparece o regime municipal*

I. Novas crenças; a filosofia altera as normas da política	399	
II. A conquista romana.....	409	
1º Algumas palavras sobre as origens e a população de Roma	409	
2º Primeiros engrandecimentos de Roma (753-350 a.C.)	413	
3º Como Roma adquiriu o império (350-140 a.C.)	416	
4º Roma destrói por toda a parte o regime municipal	425	
5º Os povos submetidos entram sucessivamente na cidade romana	432	
III. O cristianismo altera as condições de governo.....	442	
<i>Notas</i>	453	
<i>Glossário</i>	535	
<i>Índice analítico</i>	629	

Introdução

*Da necessidade de estudar as mais velhas crenças
dos antigos para conhecer as suas instituições*

Propomo-nos mostrar aqui por que princípios e regras se governaram a sociedade grega e a sociedade romana. Reunimos no mesmo estudo romanos e gregos porque estes dois povos, como dois ramos de uma mesma raça e falando dois idiomas derivados da mesma língua, tiveram a mesma base de instituições, ambos atravessando sua série de revoluções análogas.

Esforçar-nos-emos, sobretudo, por tornar evidentes as diferenças radicais e essenciais que, para sempre, hão-de distinguir estes povos antigos das sociedades modernas. O nosso sistema de educação obrigando-nos a viver desde a infância na tradição dos gregos e dos romanos, habituou-nos a compará-los sempre conosco, a julgar a sua história pela nossa e a explicar as nossas revoluções pelas deles. Tudo o que de gregos e romanos conservamos e por estes nos foi legado faz-nos ver quanto a estes povos nos assemelhamos; pesa-nos, pois, ter de considerá-los como povos estrangeiros; e assim, a estes, quase sempre, os interpretamos como a nós mesmos. Deste modo de ver procedem inúmeros erros. Enganamo-nos redondamente quando só apreciamos estes povos antigos através de opiniões e à luz de fatos do nosso tempo.

Esta noção errada da matéria tem seus perigos. A idéia formada sobre Grécia e Roma muitas vezes perturba as nossas gerações. Por uma observação errada das instituições da cidade antiga, imagina-se poder fazê-las reviver entre nós nas leis da atualidade. Iludem-se, assim, quanto à noção de liberdade que tiveram os antigos e destarte a liberdade entre os modernos tem corrido seus riscos. Os nossos últimos oitenta anos mostram-nos claramente como uma das grandes dificuldades a opor-se à marcha da sociedade moderna está neste nosso inveterado costume de termos a Antiguidade grega e romana sempre diante dos olhos.

Para que haja um verdadeiro conhecimento destes povos antigos, torna-se prudente estudá-los sem a preocupação de ver neles homens da nossa gente, e como se os antigos nos sejam completamente estranhos; devemos compreendê-los tão desapaixonadamente e com espírito tão livre como se estudássemos a Índia antiga, ou a Arábia.

Consideradas deste modo, Grécia e Roma apresentam-se-nos com caráter absolutamente inimitável. Nada na história dos tempos modernos se parece com a sua história. Nada no futuro poderá assemelhar-se a elas. Tentaremos mostrar por que regras eram regidas estas sociedades e deste modo mais facilmente verificaremos por quais razões essas mesmas regras jamais poderão voltar a reger a humanidade.

De que procede isto? Por não serem hoje as condições do governo dos homens as mesmas de outrora? As grandes transformações, de tempos em tempos surgidas na constituição das sociedades, não podem aparecer como efeito nem do acaso, nem só da força. A causa que as produz deve ter algo de poderoso, devendo residir no próprio homem. Se as leis da associação humana já não são as mesmas das da Antiguidade, o motivo está em que algo do próprio homem se transformou. Temos, efetivamente, algo do nosso ser a modificar-se de século em século: a nossa inteligência. A inteligência está sempre em evolução, quase sempre em progresso, e, por esta razão, as nossas instituições e leis estão sujeitas às flutuações da inteligência do homem. O homem não pensa atualmente do mesmo modo como pensou vinte e cinco séculos atrás e, por isso, não se governa hoje pelas mesmas leis que então o regeram.

A história da Grécia e a de Roma são testemunho e exemplo da estreita relação, que sempre existiu, entre as idéias da inteligência humana e o estado social de cada povo. Atentai para as instituições dos antigos sem o preconceito das suas crenças religiosas e achá-las-eis confusas, extravagantes, inexplicáveis. Por que patrícios e plebeus, patronos e clientes, eupátridas e tetas, e de onde procedem as diferenças nativas e indelévels por nós encontradas entre todas estas classes? Que significam para nós as instituições lacedemônias que hoje surgem tão contrárias à natureza? Como se explicarão aquelas singularidades iníquias do antigo direito privado: em Corinto e em Tebas, a proibição de venderem suas terras; em Atenas e em Roma, as desigualdades entre irmão e irmã nos direitos de sucessão? Que entendiam os jurisconsultos por agnação ou por gens? Por que as revoluções no direito e as revoluções na política? Que significado teve aquele estranho patriotismo que por vezes apagava todos os sentimentos naturais? Que significava aquela liberdade em que constantemente falavam? Como conceber que se pudesse estabelecer e fazer vigorar, e por tanto tempo, instituições que se afastam de tudo quanto a tal respeito podemos hoje idealizar? Que princípio superior, imanente, lhes imprimiu tanta autoridade sobre o espírito dos homens?

Mas, se ao lado destas instituições e destas leis colocarmos as suas crenças, os fatos tornar-se-ão mais claros e a sua explicação apresentar-se-á por si mesma. Se, remontando às primeiras idades desta raça, isto é, ao tempo em que este povo fundou as suas instituições, observamos a idéia então concebida do que fosse ser humano, de vida, de morte, de segunda existência, do princípio divino, notaremos uma íntima relação entre estes juízos e as regras antigas do direito privado, entre os ritos derivados destas crenças e as suas instituições políticas.

O confronto entre crenças e leis mostra-nos como esta religião primitiva constituiu as famílias grega e romana, estabeleceu o casamento e a autoridade paterna, fixou os seus graus de parentesco, consagrou o direito de propriedade e o direito sucessório. Esta mesma religião, depois de haver espalhado e aumentado a família, estabeleceu uma associação maior, a cidade, e governou-a na mesma disciplina que a da família. Da família provieram, portanto, todas as instituições, assim como todo o direito privado dos antigos. Da família tirou a cidade os seus princípios, as suas regras, os seus usos, a sua magistratura. Mas, com o tempo, estas velhas crenças modificaram-se, ou extinguiram-se, e o direito privado e as instituições políticas modificaram-se juntamente com elas. Desenrolou-se então toda uma série de revoluções, e as transformações sociais continuaram seguindo regularmente as evoluções da inteligência.

É preciso, portanto, estudar, antes de tudo, as crenças destes povos. As mais antigas crenças são justamente aquelas que mais nos importa conhecer. E, como as instituições e as crenças que encontramos nas épocas brilhantes da Grécia e de Roma não são mais que o desenvolvimento natural de crenças e de instituições anteriores, torna-se necessário, a nós, procurar-lhes as raízes em passado longínquo. As populações gregas e as itálicas pertencem a uma antiguidade bastante anterior às épocas de Rômulo e de Homero. É em tempo bem mais remoto, em alta antiguidade, sem uma data assinalada, que as suas crenças surgiram no espírito dos seus povos, e depois, na seqüência destas, as suas instituições se estabeleceram ou prepararam.

Mas que esperanças nós poderemos alimentar de vir a alcançar com o conhecimento desse passado distante? Quem nos dirá hoje como pensavam os homens de dez ou quinze séculos antes da nossa era? Poder-se-á encontrar assim facilmente o que tão imaterial e tão fugitivo se nos revela, como as crenças e as idéias? Sabemos realmente como pensaram os arianos do Oriente há trinta e cinco séculos; mas conhecemo-lo pelos hinos dos Vedas, com certeza, muito mais antigos ainda no tempo, e pelas leis de Manu, em que, apesar de mais recentes, ainda podemos distinguir vestígios de época bastante afastada do tempo em que as adotaram. Mas onde estão os hinos dos antigos helenos? Tiveram estes, tanto como os itálicos, cantos antigos, velhos livros sagrados; mas nada, de tudo isso, chegou até nossos dias. Que conhecimento poderemos, pois, mostrar ter dessas gerações, quando estas não nos legaram um único texto escrito?

Felizmente, o passado nunca morre completamente para o homem. O homem pode esquecê-lo, mas deste passado guardará sempre a recordação. Com efeito, tal como se apresenta em cada época, o homem é o produto e o resumo de todas as suas épocas anteriores. E se cada homem auscultar a sua própria alma, nela poderá encontrar e distinguir as diferentes épocas, e o que cada um desses períodos lhe legou.

Observemos os gregos do tempo de Péricles, ou os romanos do tempo de Cícero; estes homens trazem consigo os sinais mais autênticos e os vestígios mais certos dos séculos mais recuados. O contemporâneo de Cícero (falo principalmente do homem do povo) tem a imaginação prenhe de lendas; estas lendas sobrevivem a tempos muito antigos e são, neste homem, testemunho da maneira de pensar desses tempos idos. O contemporâneo de Cícero serve-se de uma língua cujos radicais são infinitamente antigos; esta língua, exprimindo os pensamentos de épocas vetustas, foi-se modelando à feição dessa alta antiguidade, conservando o cunho transmitido de século em século. O sentido íntimo de um radical pode desta sorte revelar-nos alguma tradição antiga ou certo antigo uso; as idéias evoluíram e as recordações apagaram-se no tempo, mas as palavras ficaram, testemunhas imutáveis de crenças desaparecidas. O contemporâneo de Cícero pratica ritos nos sacrifícios, nos funerais, nas cerimônias de casamento; estes ritos são de uma idade anterior à sua e a prova de tudo o que hoje afirmamos temo-la no fato de que os ritos já não correspondem às crenças que esse homem mostra ter. Mas analisemos de perto os ritos praticados por esse mesmo homem ou as fórmulas por ele recitadas, e seguramente teremos encontrado os vestígios de tudo em que os homens acreditaram quinze ou vinte séculos antes.

LIVRO PRIMEIRO

Crenças antigas

CAPÍTULO I

Crenças sobre a alma e sobre a morte

Até os últimos tempos da história da Grécia e de Roma, vemos persistir entre o homem do povo determinado conjunto de pensamentos e de usos, por certo datando de época muito afastada, mas em que já poderemos reconhecer as idéias primitivas concebidas pelo homem quanto à sua própria natureza, à sua alma, e sobre o mistério da morte.

Por muito que remontemos na história da raça indo-européia, de que as populações gregas e itálicas descendem, notamos não ter esta raça acreditado que tudo se acabasse com a morte, para o homem, depois desta curta vida. As mais antigas gerações, muito antes ainda de existirem filósofos, acreditavam já em uma segunda existência passada para além desta nossa vida terrena. Encaravam a morte, não como decomposição do ser, mas como simples mudança de vida.

Porém, em que lugar e de que maneira se viveria esta segunda existência? Acreditava-se que o espírito imortal, uma vez evadido do corpo, ia dar vida a um outro corpo? Não; porque a crença na metempsicose nunca conseguiu enraizar-se nos espíritos das populações greco-itálicas; não era essa também a crença seguida entre os antigos arianos do Oriente, porque os hinos dos Vedas a isso se opunham. Acreditava-se que o espírito subisse ao céu, para a região da luz? Também não, porque o pensamento de que as almas entravam em morada celeste é de época relativamente moderna no Ocidente; a habitação celeste apenas se considerava recompensa dada a alguns grandes homens e aos benfeitores da humanidade. De harmonia com as mais antigas crenças dos itálicos e dos gregos, não era em um outro mundo que a alma ia passar essa sua segunda existência; ficava perto dos homens, continuando a viver na terra, junto deles¹.

Acreditou-se mesmo, durante muito tempo, que nesta segunda existência a alma continuava associada ao corpo. Nascida com o corpo, a morte não os separava; alma e corpo encerravam-se juntamente no mesmo túmulo.

Por mais antigas que sejam estas crenças, delas nos ficaram testemunhos autênticos. Esses testemunhos estão nos ritos fúnebres, sobreviventes em muito às crenças primitivas, e, porque certamente nascidos com estas, podem portanto melhor fazer-nos compreendê-las.

Os ritos fúnebres mostram-nos claramente como, quando se colocava um corpo no túmulo, se acreditava em que, ao mesmo tempo, se punha lá algo vivo. Virgílio, descrevendo sempre com tanta precisão e escrúpulo as cerimônias religiosas, termina a sua narrativa dos funerais de Polidoro com estas palavras: “Encerramos a alma no túmulo.” Igual expressão se encontra em Ovídio e em Plínio, o Moço; não queremos dizer que tenha isto correspondido propriamente às idéias formadas por estes escritores sobre a alma, mas somente afirmar que, desde tempo imemorial, isto mesmo se perpetuara na linguagem, atestando deste modo crenças antigas e correntes².

No final da cerimônia fúnebre havia o costume de chamar por três vezes a alma do morto, e justamente pelo nome que este havia usado em vida. Faziam-lhe votos de vida feliz debaixo da terra. Dizia-se a ele por três vezes: Passa bem. E acrescentava-se: Que a terra te seja leve³. A tal ponto se acreditava em que o mesmo ser ia continuar a viver debaixo dessa terra e lá conservando o usual sentimento de bem-estar e de sofrimento! Escrevia-se sobre o túmulo para afirmar que homem ali repousava: costume que sobreviveu a estas crenças e que, transmitindo-se de século em século, chegou até os nossos dias. Empregamo-lo ainda, embora hoje ninguém acredite que um ser imortal repouse no túmulo. Mas na antiguidade supunha-se tão firmemente que o homem ali vivia sepultado que nunca se deixava de, juntamente com o homem, se enterrar os objetos os quais se julgava viesse a ter necessidade: vestidos, vasos, armas⁴. Derramava-se vinho sobre o seu túmulo para lhe mitigar a sede; deixavam-lhe alimentos para o apaziguar na fome⁵. Degolavam-se cavalos e escravos, pensando que estes seres, encerrados com o morto, o serviriam no túmulo, como o haviam feito durante a sua vida⁶. Depois da tomada de Tróia, os gregos regressaram ao seu país, cada um deles conduzindo a sua bela cativa, e tendo Aquiles, morando já debaixo da terra, reclamado também a sua, deram-lhe Polixena⁷.

Um verso de Píndaro guardou-nos certo curioso testemunho destes pensamentos das gerações antigas. Frixo fora obrigado a deixar a Grécia e fugira para a Cólquida. Morreu neste país; mas embora morto queria regressar à Grécia. Aparece então a Pélias e ordena-lhe que vá à Cólquida para dali trazer a sua alma à Grécia. A sua alma sentia sem dúvida a saudade do solo pátrio, do túmulo da família; mas, vivendo ligada aos seus restos corporais, evidentemente que não poderia abandonar a Cólquida sem os trazer consigo⁸.

Desta crença primitiva surgiu para o homem a necessidade de uma sepultura. Para a alma se fixar na morada subterrânea destinada a esta segunda vida, impõe-se, igualmente, que o corpo, ao qual a alma está ligada, seja coberto de terra. A alma que não tivesse o seu túmulo não teria morada. Era errante. Em vão aspiraria ao repouso que amava, depois das agitações e dos trabalhos desta vida; ficava condenada a errar sempre, sob a forma de larva ou de fantasma, sem jamais parar, sem nunca receber as oferendas e os alimentos de que tanto carecia. Desgraçada, cedo essa alma se tornaria malfazeja. Atormentaria então os vivos, enviando-lhes doenças, devastando-lhes as searas, atormentando-os com aparições lúgubres, para deste modo os advertir de que tanto o seu corpo como ela própria queriam sepultura. E deste motivo vieram-nos as crenças nas almas do outro mundo⁹. Toda a antiguidade se persuade de que, sem sepultura, a alma vive desgraçada e que só pelo seu enterramento

adquiriria a felicidade para todo o sempre. Não era por mostrar a dor que se realizava a cerimônia fúnebre, mas para repouso e felicidade do morto¹⁰.

Atentemos bem ao fato de não bastar que o corpo fosse depositado na terra. Era ainda preciso observarem-se certos ritos tradicionais e pronunciarem-se determinadas fórmulas. Encontramos em Plauto a história de uma alma do outro mundo¹¹; história de certa alma andando forçosamente errante, porque tinham enterrado o seu corpo sem a prática dos ritos. Suetônio conta-nos que, tendo sido enterrado o corpo de Calígula sem esse ato de a sua sepultura se haver feito acompanhar da cerimônia fúnebre, a sua alma andou errante e apareceu aos vivos, até o dia em que se decidiu desenterrar o corpo e dar-lhe sepultura segundo os ritos¹². Estes dois exemplos revelam claramente a importância atribuída pelos antigos às fórmulas e aos ritos da cerimônia fúnebre. Uma vez que, sem eles, as almas andavam errantes e apareciam aos vivos, é porque só mediante a sua rigorosa observância se fixavam e encerravam nos túmulos. E como existiam fórmulas com esta virtude, os antigos também possuíam ou-tras fórmulas tendo eficácia contrária; a de evocar as almas e fazê-las sair momentaneamente do sepulcro.

Pode-se ver em escritores antigos como o homem constantemente vivia atormentado pelo receio de que, depois da sua morte, não se observassem tais ritos. Era isto motivo para amargas inquietações¹³. Temia-se menos a morte do que a privação de sepultura. Porque na sepultura está o repouso e a bem-aventurança eterna. Não nos devemos surpreender quando vemos os atenienses a mandarem matar aqueles generais que, depois de uma vitória no mar, negligenciaram o enterramento dos seus mortos. Estes generais, discípulos dos filósofos, talvez já distinguíssem entre alma e corpo, e, deste modo, por não acreditarem que a sorte de uma estivesse presa à do outro, teriam assim pensado que ao cadáver tanto importaria decompor-se na terra como na água. Não tinham portanto querido arrostar com a tempestade só pela vã formalidade de recolher e enterrar os seus mortos. Mas a multidão, mesmo em Atenas, presa da velha tradição, imediatamente vem acusar estes mesmos generais de impiedade, e fá-los morrer. Se pela sua vitória estes generais haviam salvado Atenas, pela sua negligência tinham perdido milhares de almas. Os parentes dos mortos, pensando no longo suplício que estas almas viriam a sofrer, vieram ao tribunal em trajes de luto e reclamaram vingança¹⁴.

Na cidade antiga a lei pune os grandes culpados com um castigo sempre considerado terrível: a privação da sepultura¹⁵. Punia-se-lhes assim a sua própria alma, inflingindo-lhe um suplício quase eterno.

É preciso observar ter tido ainda aceitação entre os antigos uma outra crença sobre o destino dos mortos. Concebiam elas certa região, subterrânea também, mas infinitamente mais vasta do que o túmulo, e na qual todas as almas, apartando-se dos seus corpos, vinham viver juntas, sendo as penas e as recompensas distribuídas segundo a conduta que o homem tivera durante a vida. Mas os rituais da sepultura, tais como acabamos de descrevê-los, surgem-nos em manifesto desacordo com esta outra crença: prova certa de que na época em que esses ritos se estabeleceram ainda não se acreditava no Tártaro e nos Campos Elísios. O primeiro juízo formado por estas antigas gerações foi o de o ser humano viver no túmulo, a alma não se separar do corpo e fixar-se naquela parte do solo onde estivessem enterrados os ossos. O homem não tinha nenhuma conta a prestar da sua vida anterior. Uma vez encerrado no túmulo, nada tinha a esperar, nem recompensas, nem castigos. Opinião grosseira, mas revelando, na sua origem, a noção de vida futura.

O ser que vive debaixo da terra não se encontra tão desprendido do humano que não tenha necessidade de alimento. Por isso, em certos dias do ano, se leva a refeição a cada túmulo¹⁶.

Ovídio e Virgílio dão-nos descrição desta cerimônia, cujo uso permanecera intacto até a sua época, posto que as crenças já então tivessem se alterado. Descrevem-nos o costume de se cercar o túmulo de grandes grinaldas de plantas e de flores e de sobre o mesmo se colocarem pastéis, frutas, sal e ainda ali se verterem o leite, o vinho e algumas vezes o sangue de uma vítima¹⁷.

Enganar-nos-íamos muito se acreditássemos ver nesta refeição fúnebre apenas uma espécie de comemoração. O alimento que a família lhe leva destina-se efetivamente ao morto, e exclusivamente a este. A prova do que aqui afirmamos temo-la no fato de o leite e o vinho serem derramados sobre a terra do túmulo; ainda no de se abrir um buraco para fazer chegar os alimentos sólidos até o morto; e mais no de que, quando se lhe imolava alguma vítima, todas as suas carnes eram queimadas para que nenhum vivo delas pudesse compartilhar; no fato de se pronunciarem certas fórmulas consagradas e destinadas a convidar o morto a comer e a beber; também porque, embora toda a família assistisse a essa refeição, nem sequer mexia naquelas iguarias; finalmente, porque, ao retirarem-se, tomavam grande cuidado em deixar um pouco de leite e alguns pastéis nos vasos, considerando-se grande impiedade quando algum ser vivo tocasse nesta pequena provisão apenas destinada às necessidades do morto.

Estas velhas crenças persistiram durante longo tempo e ainda entre os grandes escritores da Grécia se encontra a sua manifestação. “Verto sobre a terra do túmulo”, diz Ifigênia, de Eurípides, “o leite, o mel, o vinho, porque é com isto que os mortos sentem prazer.”¹⁸ “Filho de Peleu”, diz Neoptolomeu, “recebe esta bebida tão doce aos mortos; vem e bebe este sangue.”¹⁹ Electra derrama as libações e diz: “A bebida penetrou a terra, meu pai a recebeu.”²⁰ Vide a oração dirigida por Orestes a seu pai morto: “Oh, meu pai, se eu viver, tu receberás ricos banquetes, mas se eu morrer, não tomarás mais a tua

parte nas refeições deliciosas de que se nutrem os mortos.”²¹ As zombarias de Luciano provam-nos subsistirem estes usos ainda em seu tempo: “Os homens imaginam que as almas vêm, lá de baixo, ao jantar que se lhes leva, que se regalam com o aroma das iguarias e bebem o vinho vertido sobre as sepulturas.”²² Entre os gregos, defronte de cada túmulo, existia sempre o lugar destinado à imolação da vítima e à colocação da sua carne²³. O túmulo romano tinha mesmo a sua *culina*²⁴, espécie de cozinha de aspecto singular e unicamente destinada ao uso do morto. Plutarco conta como, depois da batalha de Platéias, os guerreiros mortos foram enterrados no lugar de combate, tendo-se os plateanos comprometido a oferecer-lhes todos os anos a refeição fúnebre. Conseqüentemente, no dia do aniversário da batalha, estes iam em grande procissão, conduzidos pelos seus magistrados mais notáveis, ao outeiro onde repousavam estes mortos. Ofereciam-lhes leite, vinho, óleos, perfumes e imolavam uma vítima. Quando alinhados os alimentos sobre o túmulo, os plateanos pronunciavam certa fórmula ritual pela qual convidavam os mortos a tomarem essa refeição. Esta cerimônia realizava-se ainda ao tempo de Plutarco, que pôde assistir ao seiscentésimo aniversário do acontecimento²⁵. Luciano fala-nos no conceito fundamental de todos estes usos: “Os mortos nutrem-se dos manjares que lhes colocamos sobre o túmulo e bebem do vinho ali vertido por nós; de modo que um morto a quem não se ofereça coisa alguma está condenado à fome perpétua.”²⁶

Estas crenças são muito antigas e apresentam-se a nós como falsas e ridículas. No entanto exerceram o seu domínio sobre o homem e durante muitas gerações governaram as almas; veremos mesmo como, dentro em pouco, regeram as sociedades e como a maior parte das instituições domésticas e sociais dos antigos teve ali as suas origens.

CAPÍTULO II

O culto dos mortos

Desde os mais remotos tempos, deram estas crenças lugar a normas de conduta. Como, entre os antigos, o morto necessitasse de alimento e de bebida, concebeu-se, como dever dos vivos, satisfazer-lhe esta sua necessidade. O cuidado de levar aos mortos os alimentos não esteve a cargo do capricho ou dos sentimentos variáveis dos homens; foi obrigatório. Assim se estabeleceu toda esta religião da morte, cujos dogmas cedo desapareceram, durando, no entanto, os seus ritos até o triunfo do cristianismo.

Os mortos eram tidos como entes sagrados²⁷. Os antigos davam-lhes os epítetos mais respeitosos que podiam encontrar no seu vocabulário; chamavam-lhes bons, santos, bem-aventurados²⁸. Tinham por eles tanta veneração quanto o homem pode ter pela divindade que ama ou teme. Para o seu pensamento cada morto era um deus²⁹.

Esta espécie de apoteose não era somente apanágio dos grandes homens; entre os mortos não havia distinção de pessoa. Cícero diz-nos: “Os nossos antepassados quiseram que os homens que tivessem deixado esta vida fossem contados no número dos deuses.”³⁰ Não era mesmo necessário ter sido homem virtuoso; tanto era deus o mau como o homem de bem; somente o mau continuaria na sua segunda existência com todas as suas más inclinações já reveladas durante a sua primeira vida³¹.

Os gregos davam de bom grado aos mortos o nome de deuses subterrâneos. Em Ésquilo, o filho invoca seu falecido pai com estas palavras: “Oh, tu que és um deus sob a terra.” Eurípides, falando de Alceste, acrescenta: “Junto do teu túmulo o viandante parará e dirá: ‘Aqui vive agora a divindade bem-aventurada’.”³² Os romanos davam aos mortos o nome de deuses manes. “Prestai aos deuses manes quanto lhes é devido”, diz Cícero, “são homens que abandonaram esta vida terrena; considerai-os como seres divinos.”³³

Os túmulos eram os templos destas divindades. Por isso tinham a inscrição sacramental *Dis Manibus*, em grego *Theoíz khthoníois*. O deus vivia enterrado no seu túmulo, *Manesque sepulti*, no dizer de Virgílio³⁴. Diante do túmulo havia um altar para os sacrifícios igual ao que há em frente dos templos dos deuses³⁵.

Encontramos este culto dos mortos entre os helenos, os latinos, os sabinos³⁶ e entre os etruscos; encontramos-lo também entre os arianos da Índia. Os hinos do Ríg-Veda referem-se a ele. O livro das leis de Manu fala deste culto para no-lo apresentar como o mais antigo culto professado pelos homens. Já vimos neste livro como a idéia da metempsicose passou por cima desta velha crença; e, apesar da religião de Brama já estar estabelecida anteriormente, sob o culto desta religião ou sob a doutrina da metempsicose, subsiste ainda viva e indestrutível a religião das almas dos antepassados, a obrigar o redator das leis de Manu a tomá-la em consideração e a admitir ainda as suas prescrições no livro sagrado. Não é singularidade menor deste livro tão excêntrico conservar as regras relativas às antigas crenças, sendo evidentemente redigido em época em que já predominam crenças inteiramente opostas. Isto nos prova que, se é preciso muito tempo para as crenças humanas evoluírem, ainda muito mais tempo se torna necessário para as práticas exteriores e as leis se modificarem. Ainda em nossos dias, depois de tantos séculos passados e de tantas revoluções, os hindus continuam fazendo as suas oferendas aos antepassados. Estas idéias e estes ritos são o que de mais antigo encontramos na raça indo-européia, sendo também o que ali tiveram de mais persistente.

O culto na Índia era o mesmo que na Grécia e na Itália. O hindu devia oferecer aos manes a refeição chamada *sraddha*. “Que o chefe da casa faça o *sraddha* com arroz, leite, raízes e frutos, para conseguir a benevolência dos manes.” O hindu acreditava que, quando oferecia a refeição fúnebre, os manes dos antepassados vinham sentar-se junto dele e ali tomavam o alimento que lhes era oferecido. Acreditava ainda que esta refeição prestava aos mortos grata alegria: “Quando o *sraddha* está feito segundo os ritos, os antepassados daquele que oferece a refeição experimentam contentamento inalterável.”³⁷

Deste modo, no começo, os arianos do Oriente pensaram como os do Ocidente, em relação ao mistério do seu destino para além da morte. Antes de crerem na metempsicose, que supunha existir uma distinção absoluta entre a alma e o corpo, acreditaram na vaga e indecisa existência do ser humano, invisível mas não imaterial, reclamando dos mortais alimento e bebidas.

O hindu, como o grego, tinha os mortos como seres divinos gozando de existência bem-aventurada. Mas era preciso preencher-se uma condição indispensável à sua felicidade; era preciso que nos tempos próprios os vivos lhes trouxessem as suas oferendas. Quando se deixasse de trazer o *sraddha* ao morto, a alma desse morto abandonava a morada pacífica, e tornava-se alma errante, atormentadora dos vivos; desta forma, se os manes eram verdadeiramente deuses, eram-no tão-somente enquanto os vivos os honrassem com o seu culto³⁸.

Eram exatamente estes os mesmos juízos formulados a tal respeito tanto por gregos como por romanos. Ao deixarem de oferecer a refeição fúnebre aos mortos, estes saíam dos seus túmulos; sombras errantes, sentiam-nos gemer pela calada da noite silenciosa. Repreendiam os vivos pela sua negligência ímpia; procuravam puni-los, enviando-lhes doenças ou ameaçando-os com a esterilidade do solo. Enfim, não deixavam aos vivos descanso algum até o dia em que as refeições fúnebres se restabelecessem³⁹. O sacrifício, a oferta de alimento e a libação faziam-nos voltar ao túmulo e garantiam-lhes o repouso e os atributos divinos. O homem ficava, então, em paz com os seus mortos⁴⁰.

Se ao morto cujo culto se descudara acontecia tornar-se um ser malfazejo, aquele outro que se honrava era sempre um deus tutelar. Amava aqueles que lhe traziam o alimento. Para os proteger continuava a tomar parte nos negócios humanos; neles desempenhava freqüentemente o seu papel. Por muito morto que estivesse, sabia ser forte e ativo. Orava-se-lhe; pedia-se-lhe o seu apoio e os seus favores. Quando se encontrava algum túmulo, parava-se e dizia-se: “Tu, que és um deus sob a terra, sê propício.”⁴¹

Podemos facilmente fazer juízo do poder atribuído pelos antigos aos mortos, por esta oração dirigida por Electra aos manes de seu pai: “Tende piedade de mim e de meu irmão Orestes; fazei-o regressar a este país; atende à minha prece, ó meu pai; escuta os meus votos recebendo as minhas libações.” Esses deuses poderosos não facultam somente bens materiais, porque Electra acrescenta: “dai-me um coração mais casto do que o de minha mãe, e mãos mais puras do que as suas”⁴². Do mesmo modo, o hindu pede aos manes “que seja acrescentado na sua família o número de homens de bem e se lhe conceda muito para lhes dar”.

Às almas humanas divinizadas pela morte chamavam os gregos *demônios*, ou *heróis*⁴³. Os latinos, por sua vez, as apelidavam *lares*, *manes*⁴⁴, *gênios*. “Os nossos antepassados creram, diz Apuleio, que os manes, quando malfazejos, lhes devíamos chamar larvas, reservando-lhes o nome de lares só para quando benfazejos e propícios.”⁴⁵ Lê-se noutra parte: “Gênio e lar é o mesmo ser: assim o acreditaram os nossos antepassados”⁴⁶; e em Cícero vem: “Aqueles que os gregos chamam demônios, damos-lhes o nome de lares.”⁴⁷

Esta religião dos mortos parece ter sido a mais antiga que existiu entre estes povos. Antes de conceber e de adorar Indra ou Zeus, o homem adorou os seus mortos; teve-lhes medo e dirigiu-lhes preces. Parece que o sentimento religioso do homem começou com este culto. Foi talvez por via da morte que o homem pela primeira vez teve a idéia do sobrenatural e quis tomar para si mais do que lhe era legítimo esperar da sua qualidade de homem. A morte teria sido o seu primeiro mistério, colocando o homem no caminho de outros mistérios. Elevou o seu pensamento do visível ao invisível, do transitório ao eterno, do humano ao divino.

CAPÍTULO III *O fogo sagrado*

Toda casa de grego ou de romano possuía altar; neste altar devia haver sempre restos de cinza e brasas⁴⁸. Era obrigação sagrada do dono de cada casa conservar o fogo, dia e noite. Desgraçada daquela casa onde o fogo se extinguisse! Ao anoitecer de cada dia se cobriam de cinza os carvões, para deste modo se evitar que eles se consumissem inteiramente durante a noite; ao despertar, o primeiro cuidado do homem era avivar o fogo e alimentá-lo com alguns ramos secos. O fogo só deixava de brilhar sobre o altar quando toda a família havia morrido; lar extinto, família extinta, eram expressões sinônimas entre os antigos⁴⁹.

E, evidentemente, o uso de manter-se sempre o fogo sobre o altar remonta a antiga crença. As regras e os ritos observados a este respeito mostram-nos não ser então este entre as gentes um costume qualquer, insignificante. Não lhes era permitido alimentar este fogo com qualquer espécie de madeira; a religião distinguia, entre as árvores, aquelas espécies que podiam ser empregadas com este fim, e aquelas outras de que era impiedade servirem-se⁵⁰. A religião ensinava ainda como este fogo devia permanecer sempre puro⁵¹, o que em sentido literal significava que nenhum objeto sujo lhe devia ser atirado e que, em sentido figurado, nenhuma ação culposa deveria ser cometida em sua presença. Havia determinado dia no ano, entre os romanos, o Primeiro de Março, no qual cada família devia apagar o seu fogo sagrado e reacender logo outro em seu lugar⁵². Mas, para se acender o novo fogo, havia ritos que necessariamente tinham de ser observados com todo o escrúpulo. Deviam sobretudo evitar fazer lume usando ferro e pederneira. Os únicos métodos permitidos eram os de fazer incidir num ponto o calor dos raios solares ou de friccionar dois pedaços de madeira de determinada espécie e deles fazer saltar a faísca⁵³. Estas diferentes regras provam de sobejo como não estava no juízo dos antigos apenas o fato de produzir ou conservar um elemento útil e agradável; estes homens viam mais do que isso no fogo que ardia sobre os altares.

Este fogo tinha algo de divino; adoravam-no, prestavam-lhe verdadeiro culto. Davam-lhe como oferenda tudo quanto julgavam pudesse agradar a um deus: flores, frutas, incenso, vinho⁵⁴. Imploravam-lhe proteção, que supunham poderosa. Dirigiam-lhe fervorosas preces para dele conseguirem os fins eternos desejados por todo o homem: saúde, riqueza e felicidade. Uma destas orações, que nos foi conservada numa coleção de hinos órficos, está concebida assim: “Torna-nos sempre prósperos, sempre felizes, ó lar; ó tu que és eterno, belo, sempre novo, tu que nutres, tu que és rico, recebe de bom coração as nossas oferendas, dando-nos em troca a felicidade e a saúde que é tão doce.”⁵⁵ Assim, via-se no lar o deus benfazejo conservador da vida do homem, o deus rico alimentando-o com os seus dons, o deus forte protetor da casa e da família. Em presença de qualquer perigo, procurava-se refúgio junto dele. Quando o palácio de Príamo foi invadido, Hécuba arrastou o velho rei para junto do lar: “As tuas armas não saberão defender-te”, diz-lhe ela, mas “este al-tar nos protegerá a todos.”⁵⁶

Olhai para Alceste quando vai morrer, dando a vida para salvar o seu esposo. Aproxima-se do seu lar e invoca-o usando estes termos: “Ó divindade soberana desta casa, pela derradeira vez eu me inclino na tua presença, e te dirijo as minhas orações; porque vou descer para onde estão os mortos. Vela por meus filhos, que já não mais terão mãe; dá a meu filho uma terna esposa, e à minha filha um marido nobre de sentimentos. Faz com que eles não morram antes do tempo como eu, e que, no seio da felicidade, guardem eles longa vida.”⁵⁷ O lar enriquecia a família. Plauto, numa das suas comédias, apresenta-nolo a graduar as suas dádivas pelo culto que lhe tributam⁵⁸. Os gregos davam ao deus da abundância o nome de *Ktésios*⁵⁹. O pai invocava-o para seus filhos, suplicando-lhe que sempre “lhes dê saúde e abundância de bens”⁶⁰. No infortúnio, o homem lastima-se da sua miséria junto do seu lar, dirigindo-lhe repreensões; na felicidade cumula-o de graças. O soldado, ao voltar da guerra, agradece-lhe o fato de tê-lo preservado dos perigos. Ésquilo apresenta-nos Agamêmnon, regressando de Tróia, feliz, aureolado de glória; não é para Júpiter a sua gratidão; não é ao templo que vai levar sua alegria e gratidão; mas oferece o sacrifício de ação de graças ao lar de sua casa⁶¹. Este homem nunca saía de casa sem antes dirigir uma prece ao seu lar; ao regressar, antes de saudar a mulher e de abraçar os filhos, devia inclinar-se perante o lar e invocá-lo⁶².

O fogo do lar era, assim, a Providência da família. O culto era arraigadamente simples. Como primeira regra exigia-se ao homem que mantivesse continuamente sobre o altar alguns carvões acesos porque, extinguindo-se o fogo, deixava de existir o deus. Em certas horas do dia, colocavam-se sobre o lar ervas secas e lenha; e então o deus manifestava-se em forma de chama brilhante⁶³. Ofereciam-lhe sacrifícios; na sua essência todos os sacrifícios consistiam em alimentar e reanimar o fogo sagrado, em nutrir e desenvolver o corpo do deus. Por isso, em primeiro lugar se lhe dava a lenha, e, em seguida, vertendo-se sobre o altar vinho ardente da Grécia, o óleo, o incenso e a gordura das vítimas. O deus recebia estas oferendas e devorava-as; satisfeito, radiante, levantava-se no altar e iluminava o seu adorador com os seus raios⁶⁴. Era este o momento solene da invocação: o hino da oração subia até ele, elevando-se do coração do homem.

Considerava-se a refeição como o ato religioso por excelência. O deus presidia. Era o deus quem tinha cozido o pão e preparado os alimentos⁶⁵; por isso se lhe devia uma oração no começo e outra no fim da refeição. Antes de comer, depositavam-se sobre o altar as primícias do alimento; antes de beber, espalhava-se a sua libação de vinho. Era o quinhão do deus. Ninguém duvidava da sua presença na cerimônia, nem de que ali vinha comer e beber; e, de fato, não se via a chama elevar-se, como se se tivesse alimentado com os manjares oferecidos? Assim, a refeição partilhava-se entre o homem e o deus: cerimônia sagrada, sem dúvida, pela qual homem e deus entravam em comunhão⁶⁶. Velhas crenças, com o correr dos anos desaparecidas dos espíritos, mas que deixaram, por ainda muito tempo, os seus vestígios entre os povos, com usos, ritos e modos de falar, a que o próprio incrédulo não podia escapar. Horácio, Ovídio, Juvenal ceavam ainda diante do seu lar e costumavam fazer-lhe a libação e a prece⁶⁷.

O culto do fogo sagrado não viveu exclusivamente entre as populações da Grécia e da Itália. Encontramo-lo igualmente no Oriente. As leis de Manu, na redação chegada até nós, mostram-nos ainda a religião de Brama no seu apogeu e depois na decadência; e estas leis conservam vestígios e restos de religião mais antiga, a do lar que o culto de Brama relegou para

segundo plano, embora sem ter podido destruí-la. O brâmane tem o seu lar, que deve manter aceso noite e dia; todas as manhãs e todas as noites lhe oferece lenha para seu alimento; mas, como entre os gregos, só pode utilizar lenha de certas árvores permitidas pela religião. Tanto como os gregos e os itálicos, que lhe levam o vinho, o hindu derrama-lhe licor fermentado, a que dá o nome de *soma*. A refeição aparece também aqui como ato religioso, estando os seus ritos escrupulosamente regrados pelas leis de Manu. Dirigem-se preces ao lar, tal como na Grécia; oferecem-se-lhe as primícias da refeição, arroz, manteiga e mel. Escreveu-se: “O brâmane não deve comer arroz de nova colheita, sem oferecer as primícias ao lar. Na verdade, o fogo sagrado está ávido de grão e, não se sentindo honrado, arruína a vida do brâmane negligente.” Os hindus, como os gregos e os romanos, julgam os deuses como seres sôfregos, não somente de honras e respeitos, mas também ardentemente desejosos de bebida e alimento. O homem, para evitar-lhes a cólera, julga-se, assim, obrigado a saciar-lhes a fome e a mitigar-lhes a sede.

Entre os hindus muitas vezes se chama *Agni* a esta divindade do fogo. O Rig-Veda contém grande número de hinos dirigidos a ela. Diz-se num deles: “Ó Agni, tu és vida, tu és o protetor do homem... Como prêmio de nossos louvores, dá ao pai de família que te implora a glória e a riqueza... Agni, tu és um defensor prudente e um pai; devemos-te a vida, somos a tua família.” Deste modo, o fogo do lar, tal como na Grécia, é um poder tutelar. O homem pede-lhe abastança: “Faz com que a terra seja sempre generosa para conosco.” Pede-lhe a saúde: “Que eu goze a luz por muito tempo, e alcance a velhice como o Sol o seu poente.” Pede-lhe mesmo a sabedoria: “Ó Agni, tu fazes encontrar o bom caminho a todo o homem que se extraviou pelo mal... Se cometemos uma falta, se caminhamos longe de ti, perdoa-nos.” Este fogo do lar era, como na Grécia, essencialmente puro; proibia-se severamente ao brâmane lançar nele qualquer coisa suja e até mesmo aquecer os pés no seu calor⁶⁸. Como na Grécia, um homem culposo não podia aproximar-se do seu lar, sem antes se haver purificado do pecado.

Verdadeira prova da antiguidade destas crenças e destas práticas, temo-la no fato de encontrá-las, ao mesmo tempo, entre os homens das margens do Mediterrâneo e entre os moradores da península indiana. Certamente os gregos não tomaram dos hindus esta religião, nem os hindus a aprenderam dos gregos. Mas gregos, itálicos e hindus provinham de uma mesma raça; os seus antepassados, em época muito afastada, moraram conjuntamente na Ásia Central. E aí pela primeira vez se formaram estas crenças e se estabeleceram estes ritos. A religião do fogo sagrado data, pois, de época remota e obscura, quando ainda não existiam gregos, nem itálicos, nem hindus, havendo apenas os arianos. Quando as tribos se separaram umas das outras, trouxeram consigo esse culto comum, levando-o, umas, até as margens do Ganges e trazendo-o, outras, para as costas do Mediterrâneo. Mais tarde, entre as tribos divididas, e não existindo entre estas quaisquer relações recíprocas, umas adorando Brama, outras Zeus, outras ainda Juno, cada um dos grupos imaginou os seus deuses. Mas todos mantiveram como tradição esta religião primitivamente concebida e praticada, conjuntamente, no berço comum da sua raça.

Se a existência deste culto entre todos os povos indo-europeus não demonstrasse demasiadamente a sua alta antiguidade, encontrar-se-iam outras provas mais, nos ritos religiosos dos gregos e dos romanos. Em todos os sacrifícios, mesmo nos celebrados em honra de Zeus, ou de Atena, era sempre ao lar que se dirigia a primeira invocação⁶⁹. Toda a oração feita ao deus, fosse a que deus fosse, principiava e acabava por uma prece ao lar⁷⁰. Em Olímpia, o primeiro sacrifício que a Grécia reunida oferecia destinava-se ao lar, o segundo a Zeus⁷¹. Da mesma forma, em Roma, a primeira adoração pertencia sempre a Vesta, representando esta o próprio lar⁷²; Ovídio, ao falar-nos desta divindade, diz-nos ocupar ela o primeiro lugar nas práticas religiosas dos homens. Deste modo, lemos nos hinos do Rig-Veda: “É preciso invocar Agni antes de o fazermos a qualquer outro de todos os demais deuses. Pronunciaremos o seu nome venerável antes do de quaisquer outros imortais. Ó Agni, seja qual for o deus honrado pelo nosso sacrifício, é sempre a ti que dirigimos o holocausto.” Certíssimo portanto, e assim na Roma de Ovídio, como na Índia dos brâmanes, ter o fogo do lar disposto em lugar destacado em relação a todos os demais deuses; não porque Júpiter e Brama não tivessem adquirido muito maior importância na religião dos homens, mas porque se lembravam de que o fogo do lar surgira como um deus muito anterior àqueles. Ocupava, desde muitos séculos, o primeiro lugar no culto e os deuses mais novos e maiores não tinham podido desapossá-lo desse lugar.

Os símbolos desta religião modificaram-se segundo as épocas. Quando as populações da Grécia e da Itália começaram a considerar os seus deuses como pessoas e a dar a cada um deles nome próprio e forma humana, o velho culto do lar sofreu a lei comum que a inteligência, neste período, impunha a toda a religião. O altar do fogo sagrado foi personificado, chamou-se-lhe *éstia*, Vesta; o nome era o mesmo tanto em latim como em grego e foi aquele pelo qual na linguagem comum e primitiva se designou o altar. Por um processo muito vulgar, de nome comum derivou em nome próprio. Formou-se pouco a pouco uma lenda. Figurou-se esta divindade sob a forma de uma mulher, porque a palavra designativa de altar era do gênero feminino. Chegou-se mesmo a representar esta deusa por meio de estátuas. Mas nunca pôde apagar-se o vestígio da crença primitiva, segundo a qual esta divindade tinha sido simplesmente o fogo do altar; e o próprio Ovídio chega a concordar que a palavra Vesta não quer significar mais do que “chama viva”⁷³.

Se relacionarmos este culto do fogo sagrado com o culto dos mortos, há pouco aqui falado, surgem-nos os dois em estreita correspondência.

Notemos em primeiro lugar que esse fogo mantido no lar, para o pensamento dos homens, não é o mesmo fogo da natureza material. Nele vemos não o elemento puramente físico que aquece ou queima, transforma os corpos, funde os metais e se torna em poderoso instrumento da indústria humana. O fogo do lar é de natureza inteiramente distinta. É um fogo puro, só podendo ser produzido quando ajudado por certos ritos e somente podendo alimentar-se de determinadas espécies de madeira. É um fogo casto; a união dos sexos deve arredar-se para longe da sua presença⁷⁴. Não se pedem a ele somente a riqueza e a saúde; roga-se-lhe mais que também conceda ao homem a pureza de coração, a temperança, a sabedoria. “Torna-nos ricos e prósperos”, diz-nos certo hino órfico, “torna-nos também sábios e castos.” O fogo do lar é, pois, uma espécie de ser moral. É verdade que brilha, aquece e coze o alimento sagrado; mas tem ao mesmo tempo um espírito, uma consciência; dita deveres e vigia o seu cumprimento. Dir-se-ia homem, porque do homem possui a sua dupla natureza; fisicamente, resplandece, move-se, vive, procura a abundância, prepara a refeição, alimenta o corpo; moralmente, possui sentimentos e afetos, dá ao homem a pureza, educa o belo e o bem, e alimenta a alma. Podemos dizer que ele cuidava da vida humana e da dupla sucessão das suas manifestações; representava, ao mesmo tempo, a origem da riqueza, da saúde e da virtude; figurava verdadeiramente o Deus da natureza humana. Mais tarde, quando este culto é relegado para segundo plano por Brama ou por Zeus, o fogo do lar ficara apenas naquilo que do divino tem de mais acessível ao homem; é o intermediário do homem junto dos deuses da natureza física; encarrega-se de transmitir ao céu a prece e a oferenda do homem e de trazer até junto do mesmo homem os favores divinos. Mais tarde ainda, quando deste mito do fogo sagrado se criou a grande Vesta, Vesta surge como deusa virgem; não representa nem a fecundidade, nem o poder, mas a ordem; não a ordem rigorosa, abstrata, matemática, a lei imperiosa e fatal *anáγκê*, apercebida desde muito cedo entre os fenômenos da natureza física, porque Vesta encarna a ordem moral. Surge-nos como espécie de alma universal, regendo os diversos movimentos dos mundos, do mesmo modo que a alma humana governa os nossos órgãos.

Assim se deixa entrever o pensamento das gerações primitivas. O princípio deste culto está fora da natureza física e encontra-se no misterioso microcosmo que é o homem.

Isto nos leva de novo ao culto dos mortos. Ambos têm a mesma antiguidade. Estavam tão estreitamente associados que a crença dos antigos fazia deles apenas uma religião. Lar, Demônios, Heróis, deuses Lares, tudo se acha confundido⁷⁵. Vê-se por duas passagens de Plauto e de Columela como, na linguagem vulgar, se diz indiferentemente lar, ou Lar doméstico; e ensina-nos ainda Cícero⁷⁶ não o distinguirem dos Penates, tampouco aos Penates dos deuses lares. Lemos em Sêrvio: “Por lares entendiam os antigos os deuses lares; também Virgílio empregou indiferentemente tanto lar por Penates como Penates por lar.”⁷⁷ Em passagem famosa da *Eneida*, Heitor pede a Enéias que este lhe mande os Penates, e Enéias remete-lhe o fogo do lar. Noutro passo, Enéias, invocando esses mesmos deuses, apelidava-os, ao mesmo tempo, de Penates, Lares e Vesta⁷⁸.

Já vimos aliás que aqueles a quem os antigos chamavam Lares ou Heróis eram tão-somente as almas dos mortos, a que o homem atribuía um poder sobre-humano e divino. A lembrança de algum destes mortos sagrados achava-se sempre ligada ao lar. Adorando um, não podia esquecer-se o outro. Estavam associados no respeito dos homens e nas suas orações. Os descendentes, quando falavam do fogo, recordavam imediatamente o nome do seu antepassado: “Deixa este lugar, diz Orestes a Helena, e vai para o antigo lar de Pélops para poderes entender as minhas palavras.”⁷⁹ Do mesmo modo, Enéias, falando do lar que conduz através dos mares, designa-o pelo nome de lar de Assaracus, como se nele visse a alma do seu antepassado.

O gramático Sêrvio, notavelmente conhecedor das antiguidades grega e romana (estudavam-nas em seu tempo, muito mais do que no de Cícero), diz ser tradição antiga enterrarem-se os mortos nas casas de habitação; e acrescenta: “Por virtude deste uso, também nas casas são honrados os lares e os penates.”⁸⁰ Esta frase estabelece nitidamente a antiga relação existente entre o culto dos mortos e o lar. É lícito julgar-se portanto ter sido o lar doméstico, na sua origem, considerado como expressão do culto dos mortos e que sob a pedra do lar repousava um antepassado, sendo o fogo ali acendido para o honrar, parecendo esse fogo manter-lhe a vida ou representar a sua alma sempre vigilante.

Todavia, o que acabamos de dizer não passa de mera conjectura nossa, porque nos escasseiam as provas a este respeito. Mas o certo é terem tido as mais antigas gerações da raça donde saíram os gregos e os romanos o culto dos mortos e do lar, a religião antiga, não tirando os seus deuses da natureza física, mas do próprio homem, e apresentando, como objeto de adoração, o ser invisível que está em nós, a força moral e pensante que anima e governa o nosso corpo.

Esta religião nem sempre se mostrou do mesmo modo poderosa sobre a alma; pouco a pouco se enfraqueceu, mas nunca tanto que desaparecesse inteiramente. Contemporânea dos primórdios da raça ariana, arraigou-se tão profundamente no sentimento desta raça que não bastou, para desenraizá-la, a brilhante religião do Olimpo grego, tendo sido necessário, para vencê-la, o cristianismo.

Veremos dentro em pouco a poderosa ação exercida por aquela primeira religião nas instituições domésticas e sociais dos antigos. Foi concebida e estabelecida nessa época longínqua, quando esta raça procurava as suas instituições, tendo-lhe ao mesmo tempo determinado a estrada pela qual os povos depois caminharam.

CAPÍTULO IV

A religião doméstica

Não podemos representar esta antiga religião como aquelas fundadas mais tarde, em civilização mais avançada. Há muitos séculos já que o gênero humano só admite uma doutrina religiosa, sob duas condições: uma, a de anunciar um só deus; em segundo lugar, desde que, de igual modo, se dirija a todos os homens e seja acessível a todos, sem repelir sistematicamente qualquer classe ou raça. Mas a religião dos tempos primevos não obedecia a nenhum destes dois requisitos. Além de não dar à adoração dos homens um só deus, ainda os seus deuses não aceitavam indistintamente a adoração de todos e quaisquer homens. Não se apresentavam como deuses do gênero humano. Não se assemelhavam mesmo nem a Brama, pelo menos, deus de toda uma grande casta, nem ao Zeus pan-heleno, que o foi de toda uma nação. Nesta religião primitiva cada um dos seus deuses não podia ser adorado por mais de uma família. A religião era puramente doméstica.

É preciso esclarecer esta importante situação porque sem o fazermos nunca se compreenderá a íntima correspondência estabelecida entre as velhas crenças e a constituição das famílias grega e romana.

O culto dos mortos não o podemos de modo algum aproximar daquele que os cristãos têm pelos santos. Uma das primeiras regras do culto dos mortos estava no fato de este apenas poder ser prestado aos mortos de cada família que pelo sangue lhes pertencia. O funeral só podia realizar-se religiosamente quando presidido pelo parente mais próximo. Quanto à refeição fúnebre, que se renova em épocas determinadas, só a família tinha o direito de assistir, estando todo o estranho rigorosamente excluído dela⁸¹. Acreditava-se que o morto só aceitava a oferenda quando esta lhe fosse prestada da mão dos seus; queria apenas o culto dos seus descendentes. A presença de um homem estranho na família logo perturbava o repouso dos manes. Por essa razão a lei proibía o estrangeiro de se aproximar do túmulo⁸². Tocar com o pé, mesmo por descuido, numa sepultura era ato ímpio, que obrigava a fazer ato de reconciliação com o morto, e exigindo ainda do delinqüente a sua purificação. A palavra pela qual os antigos designavam o culto dos mortos afigura-se-nos bastante elucidativa: os gregos diziam *patriázein*⁸³, os latinos chamavam-lhe *parentare*. De fato a prece e a oferenda somente se dirigiam aos pais de cada um⁸⁴. O culto dos mortos representa autenticamente o culto dos antepassados⁸⁵. Luciano, zombando das razões do vulgo, no entanto, explica-no-las brilhantemente ao dizer: “O morto não deixando filhos, não recebe oferendas; assim fica sujeito à fome perpétua.”⁸⁶

Tanto na Índia como na Grécia, a oferenda só podia ser trazida ao morto por aqueles que dele descendessem. A lei hindu, como a lei ateniense, proibía na refeição fúnebre a admissão de estranhos, embora amigos. Era tão indispensável que estas refeições fossem oferecidas pelos descendentes do morto e não por intrusos, que se supunha que os manes, muitas vezes, além-túmulo, proferiam este voto: “Oxalá na nossa linhagem nasçam sempre em sucessão filhos que nos ofereçam, no decorrer dos tempos, o arroz cozido em leite, o mel e a manteiga purificada!”⁸⁷.

Sucedía daí que, na Grécia e em Roma, como na Índia, o filho tinha o dever de fazer libações e sacrifícios aos manes de seu pai e aos de todos os seus avós⁸⁸. Faltar a este dever era a mais grave impiedade de quantas podia cometer, porque a interrupção do culto, levando ao descuido de uma série de mortos, aniquilava-lhes a felicidade. Esta negligência tomava proporções de verdadeiro parricídio multiplicado por tantas vezes quanto os antepassados havidos na família.

Se, pelo contrário, os sacrifícios sempre se realizavam segundo os ritos e se os alimentos eram levados ao túmulo nos dias fixados, tínhamos então no antepassado um deus protetor. Hostil a todos os que não descendiam dele, repelindo-os de junto do seu túmulo, atacando-os com doenças quando dele se aproximavam, para os seus era sempre bom e compassivo.

Havia troca perpétua de bons serviços entre os vivos e os mortos de cada família. O antepassado recebia dos seus descendentes a série de refeições fúnebres, únicos prazeres usufruídos na sua segunda vida. O descendente alcançava do seu antepassado o auxílio e toda a força de que necessitava. O vivo não podia passar sem o morto, nem este sem aquele. Por este motivo, poderoso laço se estabelecia unindo todas as gerações de uma mesma família, fazendo dela um corpo eternamente inseparável.

Cada família tinha o seu túmulo, onde os seus mortos repousavam juntos, um após outro. Todos os do mesmo sangue deviam ser enterrados ali, com exclusão de toda e qualquer pessoa de outra família⁸⁹. Ali se celebravam as cerimônias e se festejavam os aniversários. Cada família julgava ter ali os seus sagrados antepassados. Em tempos muito antigos, o túmulo estava no próprio seio da família, no centro da casa, não longe da porta, “a fim de que”, cita um antigo, “os filhos, tanto ao entrar como ao sair de sua casa, encontrem sempre a seus pais, e, de que cada vez que o façam, lhes dirijam uma invocação”⁹⁰. Deste modo, o antepassado vivia no grêmio dos seus familiares; invisível, mas sempre presente, continuava fazendo parte da família, nesta sendo sempre o pai. Imortal, propício, divino, interessava-se pelo que tinha deixado de mortal sobre a terra; conhecia as suas necessidades, ajudava os seus nas suas fraquezas. E o homem ainda vivo, o que trabalhava, o que, no dizer dos antigos, não tinha ainda se divorciado da existência, esse tinha sempre junto de si, como seus guias e

auxiliares, a seus próprios pais. No meio das suas dificuldades, invoca-os pela sua antiga sabedoria; nas ocasiões de perigo, suplica-lhes o seu auxílio; depois da falta, implora-lhes o perdão.

Certamente que hoje sentimos relutância ao quisermos compreender como um homem pudesse adorar o seu pai ou o seu antepassado. Fazer do homem um deus parece-nos contrário à religião. Quase tão difícil se torna para nós compreendermos as antigas crenças destes homens, como para eles o teria sido se quisessem entender as nossas. Lembremo-nos, porém, de que entre os antigos não existia ainda a idéia de criação; e por isso, para os seus homens, o mistério da geração lhes aparecia como aquilo que o mistério da criação pode hoje representar para nós. O gerador surgia-lhes como ente divino e por isso o adoravam no seu antepassado. É preciso que este sentimento seja natural e bastante poderoso, para poder surgir, como base de uma religião, nas origens de quase todas as sociedades humanas; encontramos-lo tanto entre os chineses, quanto nos antigos getas e citas; não só entre as populações da África, como até mesmo entre as do Novo Mundo⁹¹.

O fogo sagrado, tão estreitamente associado ao culto dos mortos, tinha também por caráter essencial pertencer propriamente a cada família. Representava os antepassados⁹²; era a providência dessa família, nada o ligando ao fogo da família vizinha, que, por sua vez, representava uma segunda providência. Cada lar protegia somente os seus.

Toda esta religião se limita ao interior de cada casa. O culto não era público. Antes, ao contrário, todas as cerimônias se cumpriam somente no seio da família⁹³. O lar nunca estava colocado nem fora da casa, nem mesmo junto da porta exterior, de onde qualquer estranho o pudesse ver sem dificuldade. Os gregos colocavam-no sempre em lugar⁹⁴ onde estivesse defendido contra o contato e mesmo contra o olhar dos profanos. Os romanos escondiam-no no próprio coração da casa. A todos estes deuses (fogo, lares, manes) chamavam-lhes deuses ocultos, ou deuses domésticos⁹⁵. Para todos os atos desta religião se tornava indispensável a sua prática oculta, *sacrificia occulta*, na língua de Cícero⁹⁶; se uma cerimônia fosse presenciada por estranho, logo ficava perturbada, profanada, só pelo seu olhar.

Para esta religião doméstica não existiam nem regras uniformes nem ritual comum. Cada família gozava a esse respeito da mais completa independência. Nenhum poder estranho tinha o direito de estabelecer regras para o seu culto ou de firmar normas para a sua crença. Não existia outro sacerdote além do pai, e este como sacerdote não conhecia superior hierárquico. O pontífice de Roma ou o arconte de Atenas podiam certificar-se se o pai de família cumpria com todos os seus ritos religiosos, mas não tinham o direito de lhe ordenar a mais ligeira alteração nas suas leis domésticas de religião. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, era regra absoluta⁹⁷. Cada família tinha as suas cerimônias, que lhe eram próprias, e do mesmo modo as suas festas particulares, as suas fórmulas de oração e os seus hinos⁹⁸. Só o pai, único intérprete e único pontífice da sua religião, é que tinha o poder de ensiná-la, e somente a seu filho, e ninguém mais podia ser instruído nas regras de sua religião caseira. Os ritos, as palavras próprias da oração, os cantos, tudo isso preenchendo a parte essencial desta religião doméstica, era patrimônio, propriedade sagrada que a família com ninguém partilhava, sendo até mesmo proibido revelá-los a estranhos. Sucedeu o mesmo na Índia, onde o brâmane dizia: “Sou forte contra os meus inimigos pelos cantos conservados da minha família e que meu pai me transmitiu.”⁹⁹

Nesta ordem, a religião não se manifestava nos templos, mas em casa; cada qual possuía os seus deuses; cada deus não protegia mais de uma família e não era deus em mais de uma só casa. Não podemos racionalmente supor que uma religião com este caráter fosse revelada aos homens pela imaginação poderosa de alguém entre eles, ou por uma casta de sacerdotes. Nasceu espontaneamente no espírito humano, sendo seu berço a família e tendo cada família criado os seus deuses.

Esta religião só podia propagar-se pela geração. O pai dando a vida a seu filho transmitia-lhe, ao mesmo tempo, com a vida, a sua crença, o seu culto, o direito de manter o lar, de oferecer a refeição fúnebre, de pronunciar as fórmulas da oração. A geração estabelecia esse vínculo misterioso entre o filho que nascia para a vida e todos os deuses da família. Estes deuses eram a sua própria família, *Theoí éggeneis*; eram o seu sangue, *Theoí súnaimoi*¹⁰⁰. A criança ficava portadora, logo ao nascer, da obrigação de adorá-los e de lhes oferecer os sacrifícios, assim como também, mais tarde, quando a morte a tivesse divinizado, estaria, ela própria, por sua vez, contada entre o número dos deuses da família.

Mas é preciso atentar, como particularidade, ao fato de esta religião doméstica só se transmitir de linha masculina em linha masculina. Este fato resulta, sem dúvida nenhuma, da idéia de geração, tal como os homens a conceberam¹⁰¹. A crença das eras primitivas, como a encontramos nos Vedas, e da qual restam vestígios por todo o direito grego e romano, foi a de o poder reprodutor residir exclusivamente no pai. Só o pai possuía o princípio misterioso do ser e transmitia essa centelha de vida. E deste antigo conceito se partiu até provir como regra que o culto doméstico passasse sempre de varão para varão; a mulher só participava nesse culto por intervenção de seu pai ou de seu marido e, depois da morte, não recebia a mesma parte que o homem no culto e nas cerimônias da refeição fúnebre. Daqui resultam, ainda, outras conseqüências muito graves, no direito privado e na constituição da família; vê-las-emos mais adiante.

LIVRO SEGUNDO

A família

CAPÍTULO I

A religião como principal elemento constitutivo da família antiga

Se nós nos transportarmos, em pensamento, para o seio dessas antigas gerações de homens, encontraremos em cada casa um altar, e ao redor desse altar, toda a família reunida. Cada manhã, a família ali se reúne para dirigir ao lar as suas primeiras orações, e não há noite em que ali o não invoque ainda uma derradeira vez. Durante o dia, junto dele comparece para a refeição, partilhada pela família piedosamente, depois da oração e libação. Em todos os seus atos religiosos a família canta em comum os hinos que seus pais lhe legaram. Fora de casa, em campo vizinho, mas o mais próximo possível de casa, existe o túmulo. É a segunda morada desta família. Aqui repousam em comum muitas gerações de antepassados; a morte não os separou. Continuam agrupados entre si nesta segunda existência e persistem, formando uma família indissolúvel.

Entre os vivos e os mortos da família apenas existe a distância de alguns passos, tantos quantos os que separam a casa do túmulo. Em certos dias, determinados na sua religião doméstica por cada família, os vivos reúnem-se junto dos antepassados. Levam-lhes a refeição fúnebre, derramam-lhes leite e vinho, depõem os bolos e as frutas, ou queimam para eles as carnes de alguma vítima. Em troca destas oferendas, clamam por sua proteção; tratam-nos por seus deuses e pedem-lhes que tornem o seu campo fértil, a casa próspera, os corações virtuosos.

A origem da família antiga não está unicamente na geração. A prova disso temos no fato de a irmã na família não igualar seu irmão, no filho emancipado ou a filha casada deixarem completamente de fazer parte dela, e, enfim, nas numerosas disposições importantes das leis gregas e romanas, como adiante teremos ocasião de estudar.

O esteio da família não o encontramos tampouco no afeto natural. O direito grego como o direito romano não tinham em conta este sentimento. Este podia realmente existir no íntimo dos corações, mas para o direito não contava, nada era. O pai podia amar sua filha, mas não lhe podia legar os seus bens. As leis de sucessão, isto é, aquelas leis de entre as demais que com mais exatidão traduzem as idéias formadas pelos homens acerca da família, essas, estão em flagrante contradição, tanto com a ordem de nascimento como com o afeto natural¹.

Os historiadores do direito romano, muito justamente, têm notado que nem o nascimento, nem o afeto foram fundamento da família romana, julgando que devemos ir encontrar este fundamento no poder paterno ou no marital. Fazem deste poder uma espécie de instituição primordial. Mas não explicam como a família se formou, a não ser pela superioridade da força do marido sobre a mulher, do pai sobre os filhos. Ora, parece-nos um erro grave atribuir-se assim à força a origem do direito. Veremos, além disso, como a autoridade paternal, ou a marital, longe de ter sido causa principal, foi, ela mesma, efeito; derivou da religião e por esta foi estabelecida: não foi, pois, o principal elemento constitutivo da família.

O que uniu os membros da família antiga foi algo de mais poderoso do que o nascimento: o sentimento ou a força física; na religião do lar e dos antepassados se encontra esse poder. A religião fez com que a família formasse um corpo nesta e na outra vida. A família antiga é assim associação religiosa, mais que associação natural. Também veremos como a mulher só será verdadeiramente considerada, quando a cerimônia sagrada do casamento a tiver iniciado no culto; como o filho já não conta tampouco para a família quando renuncia ao culto ou em sendo emancipado; como, ao contrário, o adotado se tornará verdadeiro filho para a família, porque, embora não exista o laço de sangue, passa a ter na comunhão do culto alguma coisa de mais e de melhor que o sangue; como o legatário ao recusar-se a adotar o culto dessa família não terá a sua sucessão; enfim, como o parentesco e o direito à herança estão regulados, não por virtude do fato-nascimento, mas de acordo com os direitos de participação no culto, e exatamente como a religião os estabeleceu. Sem dúvida, não foi a religião que criou a família, mas seguramente foi a religião que lhe deu as suas regras, daí resultando receber a família antiga constituição muito diferente da que teria tido se os sentimentos naturais dos homens tivessem sido os seus únicos causadores.

A antiga língua grega oferecia palavra bastante significativa para designar a família; chamava-lhe *épístion*, o que literalmente significa: *aquilo que está junto de um lar*. A família era assim um grupo de pessoas a quem a religião permitia invocar o mesmo lar e oferecer a refeição fúnebre aos mesmos antepassados².

CAPÍTULO II

O casamento

Na verdade, a primeira instituição estabelecida pela religião doméstica foi o casamento.

É preciso reparar como esta religião do lar e dos antepassados, transmitindo-se de varão em varão, não pertenceu exclusivamente ao homem, pois a mulher também tomava parte no culto. Como filha, a mulher assiste aos atos religiosos de seu pai; depois de casada, aos de seu marido.

Só por isso avalia-se bem o caráter essencial da união conjugal entre os antigos. Duas famílias vivem ao lado uma da outra, mas têm deuses diferentes. Numa destas famílias, a rapariga toma parte, desde a infância, na religião de seu pai; invoca o seu lar; oferece-lhe libações diárias, cerca-o de flores e de grinaldas nos dias de festa, pede-lhe proteção, agradece-lhe os benefícios recebidos. Esse lar paterno é o seu deus. Se, porém, o moço da família vizinha a pede em casamento, trata-se, para esta moça, de ato diferente do de passar de uma casa para outra. Trata-se de abandonar o lar paterno, para ir invocar dali em diante o lar do esposo. Trata-se de mudar de religião, de passar a praticar outros ritos e a pronunciar outras orações. Vai deixar o deus da sua infância para se colocar sob o império de um deus até então para ela de todo desconhecido. Não espere permanecer fiel a um, honrando o outro, porque nesta religião é princípio imutável a mesma pessoa não poder invocar dois lares, nem duas séries de antepassados. “A partir do casamento”, diz escritor antigo, “a mulher nada mais tem de comum com a religião doméstica de seus pais: sacrifica no lar do marido.”³

O casamento é, assim, ato sério para a moça, mas não o é menos para o esposo. Porque esta religião exige que se tenha nascido junto do lar para se ter o direito de nele sacrificar. E, não obstante isso, este homem vai introduzir uma estranha junto do seu lar; juntamente com esta, irá esse homem, futuramente, desempenhar as misteriosas cerimônias do seu culto, revelar-lhe-á os ritos e as fórmulas, seu patrimônio de família. Nada de mais precioso tem o homem que esta herança; estes deuses, ritos, hinos, conservados de seus pais e protegendo-o na vida, e a prometerem-lhe a riqueza, a felicidade e a virtude. Contudo, em vez de guardar só para si esse poder tutelar, como o selvagem retém junto de si o ídolo ou o amuleto, vai este homem tomar mulher, para com ela partilhar desse seu dom.

Deste modo, ao penetrarmos no pensar destes antigos, vê-se a importância da união conjugal, assumida por estes homens, e como, para isso, se lhes tornava indispensável a intervenção da religião. Não seria preciso qualquer cerimônia religiosa para iniciar a moça no culto que seguirá daí em diante? Para se tornar sacerdotisa desse lar, a que, no entanto, o nascimento não a ligava, não necessitará de uma espécie de ordenação, ou de adoção?

O casamento era a cerimônia santa que devia produzir esses grandes efeitos. É costume nos escritores latinos ou gregos designar o casamento por palavras que o indicam como ato religioso⁴. Pólux, vivendo no tempo dos Antoninos e possuidor de toda essa literatura antiga que não chegou aos nossos dias, refere-se a como, em épocas distantes, em vez de se designar o casamento pelo seu nome peculiar (*gámos*), o designavam simplesmente pela palavra *télos*, que quer significar cerimônia sagrada⁵: como se, nos tempos antigos, o casamento fosse a cerimônia sagrada por excelência.

Ora, a religião realizadora do casamento não era a de Júpiter, de Juno, ou a dos outros deuses do Olimpo. A cerimônia não tinha lugar no templo, mas em casa, sendo o deus doméstico quem presidia ao ato. É verdade que, quando a religião dos deuses do céu alcança preponderância, não se pode deixar de invocá-los, também, nas orações do casamento; torna-se mesmo costume ir previamente aos templos oferecer aos deuses sacrifícios, cerimônia a que se dá o nome de prelúdios do casamento⁶. Mas a parte principal e essencial da cerimônia continua realizando-se sempre diante do lar doméstico.

Entre os gregos a cerimônia do casamento constituía-se, digamos, em três atos. O primeiro passava-se diante do lar do pai, *èggúesis*; o terceiro, no lar do marido, *télos*, sendo o segundo o da passagem de um para outro lar, *pompé*.

1º Na casa paterna, estando presente o pretendente, o pai, rodeado ordinariamente de sua família, oferece o sacrifício. Terminado este, pronunciando certa fórmula sacramental, declara dar sua filha ao rapaz. Esta declaração torna-se inteiramente indispensável no casamento. Porque a moça não pode ir adorar o lar do esposo enquanto seu pai previamente não a tiver desligado do lar paterno. Para entrar na sua nova religião, deve estar desligada de todo o laço e de todo o afeto atribuídos à sua primitiva religião⁷.

2º A moça é levada à casa do marido. Algumas vezes é o próprio marido quem a conduz⁸. Em certas cidades, o encargo de conduzir a donzela pertence a um desses homens que entre os gregos tinham caráter sacerdotal e eram chamados arautos⁹. Ordinariamente a moça seguia de carro¹⁰, tendo o rosto coberto com um véu e levando uma coroa na cabeça. A coroa, como teremos ocasião de ver muitas vezes, era de uso em todas as cerimônias do culto. O vestido é branco. O branco era a cor do vestuário em todos os atos religiosos. Alguém a precede, levando um archote, o archote nupcial¹¹. Por todo o percurso se canta em sua volta certo hino religioso, tendo por estribilho *ô humén ô huménaie*. Chamava-se a este hino *himeneu*, e a importância do canto era tão grande que deu o seu nome a toda a cerimônia¹².

A moça não entra por seus pés na nova habitação. É preciso que o marido a arrebate simulando rapto, ela dê alguns gritos e as mulheres que a acompanham finjam guardá-la. Qual o fim deste rito? Será símbolo do pudor da donzela? Pouco provável, pois o momento desse pudor ainda não chegara, uma vez que é uma festa religiosa aquilo que se vai realizar em

casa. Não quererá antes significar não ter a mulher, que vai sacrificar a este lar, por si própria, nenhum direito, aproximando-se dele por efeito não da sua vontade mas da do senhor do lugar e do deus que a introduz ali, por ato de seu poder? Seja como for, depois da luta simulada, o esposo levanta-a nos braços e fá-la atravessar a porta com todo o cuidado para que os pés da esposa não toquem a soleira¹³.

Isto são apenas os preparativos, o prelúdio da cerimônia. O ato sagrado vai principiar em casa.

3º Aproximam-se do lar, sendo a esposa colocada em presença da divindade doméstica. É aspergida com a água lustral; toca o fogo sagrado¹⁴. Dizem-se orações. Depois os dois esposos dividem entre si um bolo, um pão e alguns frutos¹⁵.

Esta espécie de ligeira refeição, começando e acabando por uma libação e uma oração, esta partilha de alimento em frente do lar, coloca os dois esposos em comunhão religiosa entre si e em comunhão com os deuses domésticos¹⁶.

O casamento romano assemelhava-se muito ao casamento grego, e como este compreendia os mesmos três atos: *traditio, deductio in domum, confarreatio*.

1º A moça deixa o lar paterno. E como a mulher não está ligada a este lar por direito próprio, mas por via do pai da família, também só a autoridade deste a pode desligar daquele. A *tradição* constitui, pois, formalidade indispensável¹⁷.

2º A moça é conduzida à casa do esposo. Como na Grécia, vai velada, leva a coroa, e o archote nupcial precede o cortejo¹⁸. Canta-se, em sua volta, antigo hino religioso. As palavras deste hino modificaram-se talvez com o tempo, acomodando-se às variações das crenças, ou às da linguagem, mas o estribilho sacramental subsistiu e ficou sempre, sem poder ser alterado; era a palavra *Talássia*, cujo sentido já não era compreendido pelos romanos do tempo de Horácio, tal como os gregos não entendiam o termo *huménaie*, mas provavelmente vestígio sagrado e inviolável de alguma fórmula antiga¹⁹.

O cortejo pára em frente da casa do marido. Aí apresentam à moça o fogo e a água: o fogo, emblema da divindade doméstica; a água, sendo a água lustral que serve a família em todos os atos religiosos²⁰. Para a donzela entrar em casa, é preciso, como na Grécia, simular o rapto²¹. O esposo deve tomá-la nos braços e, levando-a ao colo, atravessar a soleira sem seus pés a tocarem.

3º Conduz-se a esposa até diante do lar, onde estão os Penates, todos os deuses domésticos e as imagens dos antepassados, agrupados em volta do fogo sagrado. Os dois esposos, como na Grécia, fazem um sacrifício, vertem a libação, pronunciam algumas orações e juntos comem um bolo de farinha-flor (*panis farreus*)²².

É o bolo comido entre a recitação de orações, em presença e sob os olhares das divindades da família, que realiza a união santa entre esposo e esposa²³. Desde então ambos ficam associados no mesmo culto. A mulher tem os mesmos deuses, os mesmos ritos, as mesmas orações, as mesmas festas que seu marido. Daqui, aquela velha definição de casamento conservada nos jurisconsultos: *Nuptiae sunt divini juris et humani communicatio*. E esta outra: *Uxor socia humanae rei atque divinae*²⁴. É que a mulher compartilha da religião do marido, essa mulher que fora introduzida na casa do marido pelos próprios deuses, como nos diz Platão.

A mulher casada tem ainda o culto dos mortos; mas não é aos seus próprios antepassados que esta mulher leva a refeição fúnebre, pois já não tem esse direito. O casamento desligou-a por completo da família de seu pai e fê-la quebrar todas as relações religiosas com ela. Aos antepassados de seu marido vai levar a oferenda, agora que são de sua família, e estes se tornaram seus antepassados. O casamento deu-lhe segundo nascimento. Doravante estará colocada no lugar de filha de seu marido; *filiae loco*, no dizer dos jurisconsultos. Não pode pertencer-se nem a duas famílias, nem a duas religiões domésticas e assim a mulher pertence completamente à família e à religião de seu marido. Ver-se-ão ainda as conseqüências desta regra de sucessão.

A instituição do casamento sagrado deve ser tão velha na raça indo-européia como a religião doméstica, porque não se verifica uma sem a outra. Esta religião ensinou ao homem como a união conjugal é mais do que um comércio de sexos ou afeto passageiro, ao unirem-se dois esposos pelo laço poderoso do mesmo culto e das mesmas crenças. A cerimônia das núpcias era, além disso, tão solene e produzia efeitos tão graves que não deve surpreender-nos o fato de estes homens entenderem não ser permitido nem possível ter-se mais do que uma mulher. Esta religião não podia admitir a poligamia.

Compreende-se mesmo que semelhante união se mantivesse indissolúvel e tornasse o divórcio quase impossível²⁵. O direito romano facilmente permitia dissolver-se o casamento celebrado por *coemptio*, ou por *usus*, mas a dissolução do casamento religioso foi sempre muito difícil. Para esta interrupção necessitava-se de nova cerimônia religiosa, porque só a religião podia desligar aquilo que ela mesma ligara. O efeito da *confarreatio* só podia ser destruído pela *diffarreatio*. Os dois esposos, ao quererem separar-se, compareciam pela última vez diante do lar comum, estando presentes um sacerdote e testemunhas. Apresentava-se aos dois esposos, como no dia do casamento, um bolo de farinha-flor²⁶. Mas, provavelmente, em vez de o partilharem entre si, rejeitavam-no. Depois, em lugar de orações, pronunciavam fórmulas “de um caráter estranho, severo, odioso e terrível”²⁷, espécie de maldição através da qual a mulher renunciava ao culto e aos deuses do marido. Desde este momento o laço religioso achava-se quebrado. Cessada a comunhão do culto, assim cessava de pleno direito toda a restante comunhão, e o casamento declarava-se nulo.

CAPÍTULO III

*Da continuidade da família. Celibato proibido.
Divórcio em caso de esterilidade.
Desigualdade entre o filho e a filha*

As crenças relativas aos mortos, juntamente com o culto devido a esses mortos, constituíram a família antiga e facultaram-lhe a maior parte das suas regras.

Já vimos anteriormente como, depois da sua morte, o homem se reputava um ser feliz e divino, mas havendo a condição de os vivos lhe oferecerem sempre a refeição fúnebre. Se essas oferendas cessassem, o morto caía em infelicidade, pois logo passava à categoria de demônio desgraçado e malfazejo. Porque na época em que essas antigas gerações principiaram a fantasiar sobre a vida futura, os homens não acreditavam ainda em recompensas nem em castigos; julgavam não depender a felicidade do morto da conduta mantida pelo homem durante a sua vida, mas daquela mantida pelos seus descendentes para com este, depois da sua morte. Por isso, cada pai esperava da sua posteridade aquela série de refeições fúnebres que assegurasse aos seus manes repouso e felicidade.

Este conceito foi princípio fundamental do direito doméstico entre os antigos. Daí derivou, como regra, deverem todas as famílias perpetuar-se para todo o sempre. Os mortos tinham a necessidade de que sua descendência nunca se extinguísse. No túmulo, onde continuavam a vida, os mortos não tinham outro motivo para sua inquietação que o receio de vir a romper-se a sua cadeia de descendência. O seu pensamento único como o seu único interesse estavam em terem sempre um homem de seu sangue para lhes levar as oferendas ao túmulo. Do mesmo modo, o hindu acreditava que os mortos lhe repetiam incessantemente: “Oxalá nasçam sempre filhos na nossa linhagem, para que nos tragam o arroz, o leite e o mel”; o hindu dizia ainda: “A extinção de uma família causa a ruína da religião dessa família; os antepassados, quando privados da oferenda dos bolos, precipitam-se no abismo onde moram os desgraçados.”²⁸

Os homens da Itália, como os da Grécia, durante muito tempo também pensaram assim. E se não nos deixaram em seus escritos expressão tão nítida das suas crenças como a encontramos nos velhos livros do Oriente, lá estão, pelo menos, as suas leis a testemunharem-nos bem quais as suas antigas idéias. Em Atenas, a lei encarregava o primeiro magistrado da cidade de cuidar para que nenhuma família se extinguísse²⁹. Do mesmo modo, a lei romana estava atenta sobre que não cessasse nenhum culto doméstico³⁰. Lê-se em discurso de um orador ateniense: “Ele não é homem que, sabendo que deve morrer, tenha tão pouco cuidado consigo que queira deixar a sua família sem descendentes; porque então não teria ninguém a prestar-lhe o culto devido aos mortos.”³¹ Todos tinham, pois, enorme interesse em deixar um filho, convencidos de que, com este fato, tornavam feliz a sua imortalidade. Era mesmo dever do homem para com os antepassados, pois que a sua felicidade devia durar tanto como durava a família. Pelo que as leis de Manu chamavam ao filho primogênito “aquele que é gerado para o cumprimento do dever”.

Referimos aqui um dos caracteres mais notáveis da família antiga. A religião, ao formar a família, exige-lhe imperiosamente a sua não-extinção. Família desaparecida é culto morto. Precisamos apresentar essas famílias à luz da época em que as crenças ainda não tinham se alterado. Cada família possui uma religião e deuses, valioso repositório pelo qual deve olhar. A maior desgraça temida por sua piedade está na interrupção da sua linhagem. Porque então a sua religião desapareceria da terra, o seu lar extinguir-se-ia, toda a sua seqüência de mortos cairia no esquecimento e na miséria eternos. O grande interesse da vida humana está em continuar a descendência para com esta se continuar o culto.

Em virtude destas opiniões, o celibato devia ser, ao mesmo tempo, considerado como impiedade grave e desgraça: impiedade, porque o celibatário punha em perigo a felicidade dos manes de sua família; desgraça, por ele próprio não dever receber nenhum culto depois de sua morte e não conhecer assim “aquilo que dá prazer aos manes”. Seria por sua vez, e ao mesmo tempo, tanto para si como para os seus antepassados, uma espécie de maldição.

Pode muito bem imaginar-se como, à falta de leis, estas crenças religiosas devem ter bastado, durante muito tempo, para impedir o celibato. Mas parece também que, desde que houve leis, estas se pronunciaram sobre o celibato considerando-o coisa má e punível. Dionísio de Halicarnasso, ao compulsar os velhos anais de Roma, diz ter visto uma antiga lei obrigando os novos ao casamento³². O tratado *Das leis* de Cícero, tratado que reproduzia quase sempre sob forma filosófica as antigas leis de Roma, transcreve determinada lei que proibia o celibato³³. Em Esparta, a legislação de Licurgo punia com pena severa o homem que não se casava³⁴. Sabe-se, por muitas anedotas, que, quando o celibato deixou de estar proibido nas leis, ainda o continuou estando nos costumes. Parece, enfim, por certa passagem em Pólux, que, em muitas cidades gregas, a lei punia o celibato como delito³⁵. E isto estava de harmonia com as crenças; o homem não se pertencia; pertencia à família. Era membro numa série, tornando-se obrigatório que essa seqüência não se interrompesse com ele. Não tinha nascido por acaso; tinham-no introduzido na vida como continuador de um culto; não devia deixar a vida sem estar seguro de que esse culto continuaria depois de sua morte.

Mas não bastava gerar um filho. O filho que perpetuaria a religião doméstica devia ser fruto de casamento religioso. O bastardo, o filho natural, aquele que os gregos denominavam *nóthos* e os latinos *spurius*, não podia desempenhar o papel determinado pela religião ao filho. Com efeito, o laço de sangue isolado não constituía, para o filho, a família; era-lhe ainda necessário o laço do culto. Ora, o filho nascido de mulher não associada ao culto do esposo pela cerimônia do casamento não podia, por si próprio, tomar parte no culto³⁶. Não tinha o direito de oferecer a refeição fúnebre, e a família não se perpetuaria por seu intermédio. Veremos mais adiante como, pela mesma razão, este espúrio não teve direito à herança.

O casamento era, assim, obrigatório. Não tinha por fim o prazer; o seu objeto principal não estava na união de dois seres mutuamente simpatizantes um com o outro e querendo associar-se para a felicidade e para as canseiras da vida. O efeito do casamento, à face da religião e das leis, estaria na união de dois seres no mesmo culto doméstico, fazendo deles nascer um terceiro, apto para continuar esse culto. Vê-se bem pela fórmula sacramental pronunciada no ato do casamento: *Ducere uxorem liberum quaerendorum causa*, diziam os romanos; *paídon hep ápóto gnesíon*, repetiam os gregos³⁷.

Tendo sido o casamento contratado apenas para perpetuar a família, parece justo que pudesse anular-se no caso de esterilidade da mulher. O divórcio, para este caso, foi sempre, entre os antigos, um direito; é mesmo possível tenha sido até obrigação. Na Índia, a religião prescrevia que “a mulher estéril fosse substituída ao fim de oito anos”³⁸. Nenhum texto formal nos prova ter sido este mesmo dever obrigatório igualmente na Grécia e em Roma. Todavia, Heródoto cita-nos dois reis de Esparta que foram obrigados a repudiar as suas mulheres porque estas se mostraram estéreis³⁹. Quanto a Roma, é bastante conhecida a história de Carvilius Ruga, cujo divórcio foi o primeiro mencionado nos anais romanos. “Carvilius Ruga”, diz Aulo Gélio, “homem de família nobre, separou-se da mulher, pelo divórcio, porque dela não podia ter filhos. Amava-a com ternura e só tinha de felicitar-se pela sua conduta.” No entanto, Carvilius Ruga sacrificou o seu amor à religião do juramento, porque havia jurado (na fórmula do casamento) tomá-la por esposa a fim de ter filhos⁴⁰.

A religião dizia não dever a família extinguir-se e todo o afeto e todo o direito natural cediam perante esta regra absoluta. Em casamento estéril, por causa do marido, um irmão ou parente do marido devia substituí-lo e a mulher era obrigada a entregar-se a esse homem. A criança nascida dessa ligação seria considerada como filha do marido e continuadora do seu culto. Estas foram as regras entre os antigos hindus; encontramos-las também nas leis de Atenas e nas de Esparta⁴¹. Tamanho terá sido o poder desta religião! Quanto o dever religioso ultrapassava todos os demais deveres!

Com muito mais razão, as legislações antigas prescreviam o casamento da viúva, quando não tivesse tido filhos do marido, com o mais próximo parente de seu marido. O filho nascido deste segundo casamento considerava-se como filho do defunto⁴².

O nascimento da filha não satisfazia ao fim do casamento. Com efeito, a filha não podia continuar com o culto, porque no dia em que se casasse renunciaria à família e ao culto de seu pai, passando a pertencer à família e à religião do marido. A família, como o culto, só se continuava pelos varões; fato capital este e de conseqüências que mais adiante veremos.

Era, portanto, sempre o filho quem se esperava, quem era necessário; era o filho por quem a família, os antepassados e o lar reclamavam. “É por meio dele”, diziam as velhas leis hindus, “que um pai paga a sua dívida aos manes dos seus antepassados e assegura para si próprio a imortalidade.” Esse filho não era menos precioso aos olhos dos gregos, porque mais tarde devia fazer os sacrifícios, oferecer a refeição fúnebre, e, pelo seu culto, conservar a religião doméstica. Assim, no velho Ésquilo, o filho aparece denominado por “salvador do lar paterno”⁴³.

A entrada deste filho na família assinalava-se por ato religioso. Era preciso, primeiramente, obter bom acolhimento do pai. Este, a título de senhor e de guarda vitalício do lar e de representante dos antepassados, devia pronunciar-se sobre se o recém-nascido era ou não da família. O nascimento só constituía o laço físico; esta declaração do pai criava o vínculo moral e religioso. Esta formalidade apresentou-se igualmente com força obrigatória, tanto em Roma como na Grécia e na Índia.

Também se impunha ao filho, tanto como vimos existir para a mulher, a mesma espécie de iniciação. Esta tinha lugar, pouco tempo depois do nascimento, no nono dia em Roma, ao décimo na Grécia, e na Índia ao décimo ou duodécimo⁴⁴. Nesse dia, o pai reunia a família, chamava testemunhas e fazia um sacrifício ao seu lar. A criança era apresentada aos deuses domésticos; uma mulher, levando-a nos braços e, correndo, fazia-a dar muitas vezes a volta ao fogo sagrado⁴⁵. Esta cerimônia tinha o duplo fim de primeiro purificar a criança⁴⁶, isto é, limpá-la do pecado maculador que os antigos supunham haver contraído pelo simples fato da gestação, e, em seguida, iniciá-la no culto doméstico. A partir deste momento, a criança ficava admitida nessa espécie de sociedade sagrada e de pequena igreja que se chamava família. Ali tinha a sua religião, praticava os ritos, estava apta a proferir as orações; honrava os antepassados e mais tarde devia ser, ela mesma, um antepassado igualmente honrado.

CAPÍTULO IV

Da adoção e da emancipação

O dever de perpetuar o culto doméstico foi o princípio do direito de adoção entre os antigos. A mesma religião obrigando o homem ao casamento, determinando o divórcio em casos de esterilidade, substituindo o marido por algum parente nos casos de impotência ou de morte prematura, oferece ainda à família um derradeiro recurso, como meio de escapar à desgraça tão temida da sua extinção; encontramos esse recurso no direito de adotar.

“Aquele a quem a natureza não deu filhos pode adotar um, para que não cessem as cerimônias fúnebres.” Por estas mesmas palavras nos fala o velho legislador dos hindus⁴⁷. Possuímos o texto de curioso discurso de defesa de um orador ateniense em processo em que se contestava a um filho adotivo a legitimidade da sua adoção. Antes de mais nada mostra-nos o defensor o motivo por que se adotava um filho: “Menecles”, diz ele, “não queria morrer sem filhos; tinha de deixar alguém para o amortilhar e fazer-lhe, depois, as cerimônias do culto fúnebre.” Enumera a seguir o que resultará se o tribunal anular a adoção, não para o seu constituinte, mas para quem o adotou; Menecles está morto, mas os interesses de Menecles continuam ainda em jogo. “Se anulardes a adoção, fareis com que Menecles haja morrido sem filhos e com que, conseqüentemente, ninguém mais faça sacrifícios em sua honra, com que não tenha quem lhe ofereça as refeições fúnebres e, enfim, fique sem culto.”⁴⁸

Adotar filho era, portanto, vigiar pela perpetuidade da religião doméstica, pela salvação do lar, pela continuidade das oferendas fúnebres, pelo repouso dos manes dos antepassados. A adoção, tendo apenas a sua razão de ser na necessidade de prevenir a extinção de um culto, só se permitia a quem não tinha filhos. A lei dos hindus é formal a este respeito⁴⁹. A de Atenas não o é menos; prova disso está no discurso de Demóstenes contra Leocares⁵⁰. Nenhum texto expresso nos mostra que se desse fato idêntico no antigo direito romano, mas sabemos que, no tempo de Gaio, um mesmo homem podia ter filhos pela natureza e por adoção. Já na época de Cícero parece, contudo, que esta prática não se encontra sancionada pelo direito, porque numa das suas alegações este orador expressa-se assim: “Que direito rege a adoção? Não é preciso ao adotante estar em idade de já não gerar filhos, e que antes de adotar os procurasse ter? Adotar é pedir à religião e à lei aquilo que da natureza não pôde obter-se.”⁵¹ Cícero ataca a adoção de Clódio fundamentando-se em que o homem seu adotante já tem um filho e alega que esta adoção é contrária ao direito religioso.

Quando alguém adotava um filho precisava, antes de mais, iniciá-lo no seu culto, “introduzi-lo na sua religião doméstica, aproximá-lo dos seus penates”⁵². A adoção também se efetuava por meio de cerimônia sagrada que parece ter sido bastante parecida com a realizada por ocasião do nascimento do filho. Por via dela, o recém-chegado era admitido no lar e associado à religião. Deuses, objetos sagrados, ritos, orações ficavam a pertencer-lhe em comum com o pai adotivo. Dizia-se do adotado *in sacra transit*, passou ao culto da sua nova família⁵³.

Por isso mesmo, renunciava ao culto da sua família anterior⁵⁴. Já vimos, efetivamente, como, segundo estas antigas crenças, o mesmo homem não podia sacrificar em dois lares, nem honrar a duas linhas de antepassados. Admitido em nova casa, tornava-se-lhe estranha a casa paterna. Nada mais tinha de comum com o lar em que nascera e já não podia oferecer a refeição fúnebre a seus verdadeiros antepassados. A linha de parentesco do nascimento estava quebrada; o novo vínculo do culto substituirá o parentesco⁵⁵. O homem tornava-se a tal ponto estranho à sua primitiva família que, se morresse, o pai natural não tinha mais o direito de encarregar-se dos funerais e de lhe conduzir o enterro. O filho adotado nunca mais podia tornar a entrar na família em que nascera; quando muito, a lei facultava-lhe que se fizesse isso, deixasse, em seu lugar, na família adotante um filho que tivesse. Considerava-se assim, que, uma vez a perpetuidade desta família assegurada, pudesse dela sair. Mas neste caso rompiam-se todos os laços existentes entre ele e o seu próprio filho⁵⁶.

À adoção correspondia, como correlativo, a emancipação. Para que um filho pudesse entrar em outra família, necessariamente devia estar apto a sair da antiga, isto é, devia previamente ter-se libertado da sua religião originária⁵⁷. O principal efeito da emancipação estava na renúncia ao culto da família em que se tivesse nascido. Os romanos designavam este ato pelo nome muito significativo de *sacrorum detestatio*⁵⁸. O filho emancipado, futuramente, jamais seria considerado membro da família tanto em face da religião como em face do direito.

CAPÍTULO V

Do parentesco. Do que os romanos entendiam por agnação

Diz Platão ser o parentesco a comunidade dos mesmos deuses domésticos⁵⁹. Dois irmãos, acrescenta Plutarco, são dois homens que têm o dever de fazer os mesmos sacrifícios, de ter os mesmos deuses paternos e de partilhar do mesmo túmulo⁶⁰. Quando Demóstenes procura provar-nos o parentesco de dois homens, afirma sempre praticarem estes o mesmo culto e oferecerem as refeições fúnebres no mesmo túmulo. Era, com efeito, a religião doméstica que entre os homens constituía o parentesco. Dois homens podiam dizer-se parentes quando tinham os mesmos deuses, o mesmo lar e refeição fúnebre.

Ora, já observamos precedentemente só se transmitir, de varão em varão, o direito de fazer os sacrifícios ao lar, e como o culto dos mortos também se dirigia unicamente aos ascendentes em linha masculina. Desta regra religiosa resultou não se poder ser parente pela linha materna. Na inteligência destas antigas gerações, a mulher não transmitia nem a vida nem o culto. O filho pertencia inteiramente ao pai. Além disso, não podia pertencer-se a duas famílias, invocarem-se dois lares; o filho não tinha, pois, outra religião, nem outra família, senão as do pai⁶¹. Como podia, portanto, ter família materna? A sua própria mãe, no dia em que se realizaram os ritos sagrados do casamento, renunciara de maneira absoluta à própria família; desde esse dia oferece a refeição fúnebre aos antepassados do marido, como se deles se tivesse tornado sua filha, e, deste modo, não mais ofertando aos antepassados de seu pai, porque deixou de considerar-se sua descendente. Esta mulher quebrou por completo todo o vínculo, religioso ou de direito, que tivera na família em que nasceu. Com maior razão, seu filho nada terá de comum com esta família.

O princípio do parentesco não estava no ato material do nascimento, mas no culto. Isto se revela com clareza evidente na Índia. Entre estes povos, o chefe de família, duas vezes por mês, oferece a refeição fúnebre; apresenta um bolo aos manes de seu pai, um outro a seu avô paterno, um terceiro a seu bisavô paterno, porém nunca o fazendo àqueles de quem descende pelas mulheres. Depois, remontando mais acima, mas sempre na mesma linha, faz oferenda ao quarto, ao quinto, ao sexto ascendente. Unicamente, para estes, a oferenda é mais ligeira; consta de simples libação de água e de alguns grãos de arroz. Esta é a refeição fúnebre; e é segundo o cumprimento destes ritos que se encontra o parentesco. Quando dois homens, embora realizando separadamente as suas refeições fúnebres, podem, subindo cada um deles a linha dos seus seis antepassados, encontrar nesta um antepassado comum, dizem-se parentes entre si. Chamam-se *samanôdacas*, se o antepassado comum é daqueles a quem só se oferece a libação de água; *sapindas*, se está entre o número dos a quem se oferece o bolo⁶². Contando-se segundo os nossos usos, o parentesco dos *sapindas* iria até o décimo quarto. Tanto num como noutro caso, o parentesco reconhece-se pelo direito de fazer a oferenda ao mesmo antepassado comum; e está-se vendo como neste sistema não pode admitir-se o parentesco pelas mulheres⁶³.

O mesmo se dava no Ocidente. Tem-se discutido muito sobre aquilo que os jurisconsultos romanos entendiam por “agnação”. Mas o problema torna-se de solução fácil quando se aproxima a agnação da religião doméstica. Do mesmo modo que a religião não se transmitia senão de varão em varão, assim também nos afirmam todos os antigos jurisconsultos não poderem dois homens estar agnados entre si, quando, remontando sempre de varão em varão, não achassem antepassado comum⁶⁴. A regra na agnação era, pois, a mesma que era usada para o culto. Entre estas duas realidades existiu manifesta analogia. A agnação era apenas o parentesco, tal como a religião originariamente o havia inicialmente estabelecido.

Para tornar esta verdade mais evidente, tracemos aqui a árvore genealógica de uma família romana:

Neste quadro, a quinta geração, vivendo no ano 140 a.C., está representada por quatro pessoas. Eram todas elas parentes umas das outras? Sê-lo-iam segundo os modernos conceitos, mas não o eram na opinião dos romanos. Examinemos, com efeito, se praticavam o mesmo culto doméstico, quer dizer, examinemos se faziam as oferendas aos mesmos antepassados. Suponhamos o terceiro Cipião Asiático, que está isolado no seu ramo, oferecendo no dia marcado a refeição fúnebre; subindo de varão em varão, encontra seu terceiro antepassado como Púplio Cipião. Do mesmo modo, Cipião Emiliano, fazendo o seu sacrifício, encontrará na série dos ascendentes o mesmo Púplio Cipião. Portanto Cipião Asiático e Cipião Emiliano são parentes um do outro; entre os hindus seriam *sapindas*.

Por outro lado, Cipião Serapião tem como quarto antepassado Lúcio Cornélio Cipião, que é por sua vez, também, quarto antepassado de Cipião Emiliano. Seriam, por isso, parentes um do outro, e entre os hindus seriam *samanôdacas*. Na linguagem jurídica e religiosa de Roma, estes três Cipiões são agnados; os dois primeiros em sexto grau, e o terceiro acha-se para com os dois no oitavo.

Não sucede o mesmo com Tibério Graco. Este homem, segundo os nossos modernos costumes, o parente mais próximo de Cipião Emiliano, não era seu parente sequer em grau muito afastado. Pouco importa, com efeito, que Tibério tenha nascido de Cornélia, a filha dos Cipiões; nem ele, nem a própria Cornélia pertencem pela religião a esta família. Os seus antepassados são apenas os Semprônios; só aos Semprônios oferece Tibério a refeição fúnebre e se subirmos toda a sua linha de ascendentes sempre e somente encontraremos nela os mesmos Semprônios. Cipião Emiliano e Tibério Graco não são, pois, agnados. O laço do sangue não basta para estabelecer este parentesco; é indispensável haver o laço do culto.

Em conformidade com isto, compreende-se a razão por que, em face da lei romana, dois irmãos consanguíneos eram agnados e dois irmãos uterinos já não o eram. Não se diga mesmo ser a descendência por varões princípio imutável em que se baseia o parentesco. Não era pelo nascimento, mas pelo culto, que verdadeiramente se reconheciam os agnados. Com efeito, o filho que a emancipação desligava do culto deixava de ser agnado de seu pai; o estranho adotado, isto é, admitido ao culto, tornava-se agnado do adotante e mesmo de toda a família. Assim se prova como só verdadeiramente a religião determinava o parentesco.

Sem dúvida, tanto na Índia e na Grécia como em Roma, chegou-se a uma época em que o parentesco pelo culto não terá sido o único admitido. À medida que esta antiga religião enfraquece, a voz do sangue fala mais alto e o parentesco pelo nascimento surge reconhecido em direito. Os romanos chamaram *cognatio* a esta espécie de parentesco absolutamente independente das regras da religião doméstica. Quando se lêem os jurisconsultos, desde Cícero a Justiniano, vêem-se os dois sistemas de parentesco a rivalizarem entre si e ambos a disputarem-se no domínio do direito. Mas no tempo das Doze Tábuas só o parentesco da agnação era ainda conhecido e só ele conferia direitos à herança. Veremos mais adiante como o mesmo sucedeu entre os gregos.

CAPÍTULO VI

O direito de propriedade

Eis uma instituição dos antigos da qual não podemos formar idéia através do direito de propriedade no mundo moderno. Os antigos basearam o direito de propriedade em princípios diferentes dos das gerações presentes; e daqui resulta serem as leis que o garantiram sensivelmente diversas das nossas.

Sabe-se terem existido raças que nunca chegaram a instituir a propriedade privada entre si, e outras só demorada e penosamente a estabeleceram. Efetivamente não é problema fácil, no começo das sociedades, saber-se se o indivíduo pode apropriar-se do solo e estabelecer tão forte vínculo entre a sua própria pessoa e uma porção de terra, a ponto de poder dizer: “Esta terra é minha, esta terra é parcela de mim mesmo.” Os tártaros admitiam o direito de propriedade, no que dizia respeito aos rebanhos, e já não o concebiam ao tratar-se do solo. Entre os antigos germanos, segundo alguns autores, a terra não pertencia a ninguém; em cada ano, a tribo indicava a cada um dos seus membros o lote para cultivar, e mudava no ano seguinte. O germano era proprietário da colheita, mas não o dono da terra. Ainda acontece o mesmo em parte da raça semítica e entre alguns povos eslavos.

Ao contrário, as populações da Grécia e as da Itália, desde a mais remota antiguidade, sempre conheceram e praticaram a propriedade privada. Nenhuma recordação histórica nos chegou, e de época alguma, que nos revele a terra ter estado em comum⁶⁵; e nada tampouco se encontra que se assemelhe à partilha anual dos campos, tal como esta se praticou entre os germanos. Há mesmo um fato verdadeiramente digno de destaque. Enquanto as raças que não concedem ao indivíduo a propriedade do solo lhe facultam, ao menos, a dos frutos do seu trabalho, isto é, a colheita, com os gregos sucede o contrário. Em algumas cidades os cidadãos são obrigados a ter em comum as colheitas, ou, pelo menos, a maior parte delas, devendo gastá-las em sociedade⁶⁶; portanto, o indivíduo não nos aparece como absoluto senhor do trigo por ele colhido, mas mercê de notável contradição, já que tem propriedade absoluta do solo. A terra era mais dele do que a colheita. Parece que a concepção de direito de propriedade tinha seguido, entre os gregos, caminho inteiramente oposto àquele que se afigura como o mais natural. Não se aplicou primeiro à colheita e depois ao solo. Seguiu-se a ordem inversa.

Há três coisas que, desde os tempos mais antigos, se encontram fundadas e estabelecidas solidamente pelas sociedades gregas e itálicas: a religião doméstica, a família e o direito de propriedade; três coisas mostrando originariamente manifesta relação entre si e que parece terem mesmo andado inseparáveis.

A idéia de propriedade privada estava na própria religião. Cada família tinha o seu lar e os seus antepassados. Esses deuses só podiam ser adorados pela família, só à família protegiam; eram propriedade sua.

Encontraram os antigos misteriosa relação entre estes deuses e o solo. Vejamos, primeiramente, o lar: este altar é o símbolo da vida sedentária; o seu próprio nome o indica⁶⁷. Deve estar assente no solo; uma vez ali colocado nunca mais deve mudar de lugar. O deus da família quer ter morada fixa; materialmente, a pedra sobre a qual ele brilha, torna-se de difícil transporte; religiosamente, isso parece-lhe ainda mais difícil, só sendo permitido ao homem quando dura necessidade o obriga, o inimigo o expulsa ou a terra não pode alimentá-lo. Ao assentar-se o lar, fazem-no com o pensamento e a esperança de que ficará sempre no mesmo lugar. O deus instala-se nele, não para um dia, nem mesmo só para a precária vida de um homem, mas para todos os tempos, enquanto esta família existir e dela restar alguém a conservar a sua chama em sacrifício. Assim o lar toma posse do solo; apossa-se desta parte de terra que fica sendo, assim, sua propriedade.

E a família, ficando, destarte, por dever e por religião, agrupada em redor do seu altar, fixa-se ao solo tanto como o próprio altar. A idéia de domicílio surge espontaneamente. A família está vinculada ao lar e este, por sua vez, encontra-se fortemente ligado ao solo; estreita conexão se estabeleceu, portanto, entre o solo e a família. Aí deve ser a sua residência permanente, que nunca pensará deixar, a não ser quando alguma força superior a isso a constranja. Como o lar, a família ocupará sempre este lugar. O lugar pertence-lhe: é sua propriedade, propriedade não de um só homem, mas de uma família, cujos diferentes membros devem vir, um após outros, nascer e morrer ali.

Sigamos o raciocínio dos antigos. Dois lares representam divindades distintas que nunca se unem nem se confundem; isto é tão evidente que o próprio casamento realizado entre duas famílias não estabelece a união entre os seus deuses. O lar deve estar isolado, isto é, nitidamente separado de tudo quanto não lhe pertença; é preciso que o estranho não se aproxime do lar no momento em que se realizam as cerimônias do culto, evitar mesmo que o veja: por isso, aos seus deuses, chamam deuses encobertos, *múkhioi*, ou deuses interiores, *Penates*. Para que esta disposição religiosa seja rigorosamente cumprida, torna-se necessária a existência de uma vedação em torno do lar, a certa distância. Pouco importa seja formada por paliçada, por sebe ou muro de pedra. Seja do que for, indica o limite, separando o domínio de um lar de outro domínio pertencente a outro lar. Este recinto considera-se sagrado⁶⁸. Comete-se impiedade ao transpô-lo. O deus vela por ele e dá-se-lhe assim o epíteto de *érkheios* ⁶⁹. Esta vedação, traçada pela religião e por ela protegida, afirma-se como o tributo mais verdadeiro, o sinal irrecusável do direito de propriedade.

Reportemo-nos às idades primitivas da raça ariana. O recinto sagrado, pelos gregos chamado *hérkhos* e pelos latinos *herctum*, é o cercado bastante amplo onde a família tem a casa, os rebanhos, o pequeno campo cultivado. No centro da casa levanta-se o lar protetor. Passemos às épocas seguintes: a população chegou à Grécia e à Itália e construiu cidades. As moradias aproximam-se, mas, no entanto, não estão contíguas. A vedação sagrada existe ainda, mas em menores proporções, muitas vezes reduzida a pequeno muro, a um fosso, sulco ou a uma simples faixa de terra de alguns pés de largura. Em qualquer caso, as casas não devem tocar-se; a contigüidade é coisa considerada ainda impossível. A mesma parede não pode ser comum a duas casas, porque então desapareceria o recinto sagrado dos deuses domésticos. Em Roma, a lei fixa em dois pés e meio a largura do espaço livre a separar sempre duas casas, e este espaço está consagrado ao “deus da cerca”⁷⁰.

Dessas velhas disposições religiosas resultou nunca poder estabelecer-se entre os antigos a vida em comunidade. O falanstério nunca foi conhecido entre estas populações. O próprio Pitágoras não ousou estabelecer instituições às quais a religião íntima dos homens resistia. Também nada se encontra, em nenhuma época da vida dos antigos, que se assemelhe a essa promiscuidade da aldeia tão generalizada na França no século XII. Cada família, tendo os seus deuses e o seu culto, devia ter também a sua terra particular, o seu domicílio isolado, a sua propriedade.

Os gregos diziam que o lar tinha levado o homem a construir casas⁷¹. Efetivamente, o homem, quando a sua religião o fixava num lugar a que ele se julgava para sempre ligado, bem cedo devia pensar em levantar nesse sítio uma construção sólida. Ao árabe convém a tenda, ao tártaro o carro, mas para estas famílias, tendo um lar doméstico, é necessária a morada fixa. À cabana de terra, ou de madeira, sucedeu, dentro em pouco, a casa de pedra. Esta casa não se construiu somente para a vida dum homem, mas para uma família cujas gerações deviam suceder-se na mesma habitação.

A casa estava sempre situada no recinto sagrado. Entre os gregos dividia-se em duas partes o quadrado formando este recinto: na primeira parte estava o pátio; a casa ocupava a segunda. O lar, colocado no meio do recinto total, encontrava-se assim ao fundo do pátio e junto da entrada da casa. Em Roma a disposição era diferente, mas tinha a mesma origem. O lar ficava no meio do recinto, mas os compartimentos levantavam-se em sua volta, pelos quatro lados, de modo a encerrá-lo no centro de um pequeno pátio.

Vê-se perfeitamente qual o pensamento inspirador deste sistema de construção: levantavam-se as paredes em redor do lar para o isolar e defender, e, com os gregos, podemos dizer que a religião ensinou ao homem a construir a primeira casa.

Nesta casa a família é senhora e proprietária; a divindade doméstica é quem lhe assegura o seu direito. A casa está consagrada pela presença perpétua dos deuses; a casa é o templo que os guarda. “Que outra coisa existe de mais sagrado”, diz Cícero, que a morada de cada homem? Ali está o altar; aí brilha o fogo sagrado; aí estão as coisas santas e a religião.”⁷² Ao penetrar-se nesta casa com más intenções, comete-se sacrilégio. O domicílio era inviolável. Segundo a tradição romana, o deus doméstico repelia o ladrão e afastava o inimigo⁷³.

Passemos a outro objeto de culto, o túmulo, e veremos aplicarem-se também aí as mesmas idéias. O túmulo tinha grande importância na religião dos antigos; porque, por um lado, devia-se-lhe o culto dos antepassados, e, por outro, porque a principal cerimônia desse culto, isto é, a refeição fúnebre, devia realizar-se no próprio lugar onde os mortos repousavam⁷⁴. A família tinha, pois, túmulo comum onde os seus membros repousariam um após outro. Para esse túmulo a regra era idêntica à que observava para o lar; do mesmo modo que não se permitia a união de duas famílias na mesma casa, também não se permitia que se juntassem duas famílias num só túmulo. Era impiedade igual enterrar o morto fora do túmulo de sua família, ou colocar no túmulo o corpo de algum estranho⁷⁵. A religião doméstica, quer na vida, quer depois da morte, separava cada família de todas as outras famílias, assim afastando severamente toda a aparência de comunidade. Assim como as casas não deviam estar contíguas, os túmulos não deviam tocar-se; cada túmulo tinha, como a casa, uma espécie de vedação isoladora.

Como em tudo isto se manifesta o caráter da propriedade! Os mortos são deuses pertencendo propriamente a uma família, e que só a família tem o direito de invocar. Esses mortos tomaram posse do solo, vivem sob esse pequeno outeiro, e ninguém, a não ser a família, pode pensar em introduzir-se no seu grêmio. Ninguém igualmente tem o direito de desapossá-los da terra que ocupam; um túmulo, entre os antigos, não pode ser destruído, nem deslocado⁷⁶; proibem-no as mais severas

leis. Aqui está, assim, uma parcela de terra em nome da religião tornada objeto de propriedade perpétua em cada família. A família apropriou-se desta terra, colocando nela os seus mortos, fixando-se lá para sempre. O descendente vivo desta família pode dizer legitimamente: esta terra é minha. De tal modo lhe pertence e está inseparável da sua pessoa que nem ele próprio tem o direito de renunciar à respectiva posse. O solo onde repousam os mortos converte-se em propriedade inalienável e imprescritível. A lei romana exige que, quando alguma família vender o campo onde está o seu túmulo, continue proprietária do túmulo e mantenha o direito de sempre poder atravessar o terreno, a fim de cumprir as cerimônias do culto⁷⁷.

O uso antigo era enterrar os mortos não nos cemitérios ou à beira da estrada, mas no campo de cada família. Esta prática do mundo antigo achava-se confirmada numa lei de Sólon e em muitas passagens de Plutarco⁷⁸. Vê-se, em discurso de Demóstenes, cada família a enterrar, ainda em seu tempo, os seus mortos no seu campo; e quando se comprava domínio na Ática lá se encontrava sempre a sepultura dos antigos proprietários⁷⁹. Este mesmo costume, no que respeita à Itália, acha-se testemunhado na lei das Doze Tábuas, em textos de dois juristas e ainda nesta frase de Sículo Flaco: “Havia antigamente duas formas de colocar o túmulo: uns colocavam-no no limite do campo, outros ao meio.”⁸⁰

Consoante com este costume, logo se compreende que a idéia de propriedade facilmente se tenha estendido do pequeno outeiro onde repousavam os mortos ao campo que cercava esse outeiro. Pode ler-se em um livro do velho Catão certa oração na qual o lavrador itálico pede aos manes que olhem pelo seu campo, o guardem dos ladrões e o obriguem a produzir boa colheita. Destarte, as almas dos mortos estendiam a sua ação tutelar, e, com esta, o seu direito de propriedade, até os limites do domínio. Para os manes, a família era senhora única nesse campo. A sepultura estabelecia vínculo indissolúvel da família com a terra, isto é, a propriedade.

Entre a maior parte das sociedades primitivas só pela religião se estabelecia este direito de propriedade. Na Bíblia, o Senhor fala a Abraão, dizendo: “Eu sou o Eterno que te fez sair de Ur dos Caldeus, a fim de te dar esta terra”, e a Moisés: “Eu vos farei entrar na terra que jurei dar a Abraão e dar-vos-lo-ei em herança”. Assim, Deus, proprietário primitivo por direito de criação, delega ao homem a sua propriedade sobre parte do solo⁸¹. Encontramos algo de análogo entre as antigas populações greco-italicas. É verdade não ter a religião de Júpiter elaborado este direito, mas talvez porque ela ainda não existisse. Os deuses que conferiram a cada família o seu direito sobre a terra foram os deuses domésticos, o lar e os manes. A primeira religião que ganhou poder sobre as suas almas foi também a mesma que, entre eles, estabelece a propriedade.

Torna-se evidente como a propriedade privada era uma instituição, sem a qual a religião doméstica não podia passar. Esta religião prescrevia isolar o domínio e isolar também a sepultura: a vida em comum torna-se, pois, impossível. A mesma religião ordenava que estivesse o lar fixo ao chão e não fosse o túmulo nem destruído, nem deslocado. Suprima-se a propriedade e o lar será errante, as famílias confundir-se-ão e os seus mortos ficarão abandonados e sem culto. Por intermédio de lar fixo e de sepultura permanente, a família tomou posse do solo; a terra foi, por assim dizer, imbuída e penetrada pela religião do lar e dos antepassados. Deste modo esteve o homem dos antigos tempos dispensado de resolver problemas demasiado complicados. Sem discussão, sem trabalho, sem sombra de hesitação, chegou de um só golpe e somente pela virtude de suas crenças à concepção do direito de propriedade, desse direito originário de toda civilização, pois por sua causa o homem beneficia a terra e ele próprio se torna mais forte.

Não foram as leis, mas a religião, aquilo que primeiramente garantiu o direito de propriedade. Cada domínio estava sob a proteção das divindades domésticas que velavam por ele⁸². Como vimos suceder com a casa, cada campo devia estar cercado por vedação a separá-lo visivelmente dos domínios das outras famílias. Esta vedação não era muro de pedra, mas faixa de terra de alguns pés de largura, devendo ficar inculta e a charrua não deveria tocar-lhe. Este espaço era sagrado; a lei romana declarava-o imprescritível⁸³; pertencia à religião. Em dias certos do mês e do ano, o pai de família dava a volta a todo o campo, seguindo a linha de demarcação; levava à sua frente as vítimas, cantava hinos e oferecia sacrifícios⁸⁴. Por virtude desta cerimônia, acreditava ter despertado a benevolência dos seus deuses, em relação ao seu campo e à sua casa; e tinha, sobretudo, marcado ali o seu direito de propriedade, levando, em volta do campo que lhe pertencia, o seu culto doméstico. No caminho que as vítimas e as preces tinham seguido, ficava o limite inviolável do domínio.

Sobre esta linha, de distância em distância, colocava o homem algumas pedras grandes ou alguns troncos de árvores, a que chamavam *termos*. Pode julgar-se o que eram estes limites e as idéias que lhes estavam ligadas, pela maneira como a piedade dos homens os colocava na terra. “Eis aqui”, diz Sículo Flaco, “aquilo que os nossos antepassados praticavam: eles começavam por cavar uma pequena vala, e, levantando o *termo* sobre o bordo, coroavam-no com grinaldas de folhagem e flores. Depois ofereciam um sacrifício e, imolada a vítima, faziam correr o sangue para o fosso; lançavam-lhe carvões acesos (acesos provavelmente no fogo sagrado do lar), grãos, bolos, frutos, um pouco de vinho e de mel. Quando tudo isto estava consumido na vala, cravava-se a pedra ou o pedaço de madeira sobre as cinzas ainda quentes.”⁸⁵ Vê-se claramente como esta cerimônia só tinha por objeto fazer do *termo* uma espécie de representante sagrado do culto doméstico. Para continuar com esta qualidade, todos os anos se renovava sobre ele o ato sagrado, derramando-se-lhe libações e recitando-lhe orações. Colocado o *termo* na terra, estava, por assim dizer, a religião doméstica implantada no solo, para indicar que este chão

ficava, para todo o sempre, propriedade da família. Mais tarde, com a ajuda da poesia, considerou-se o *termo* como deus distinto e pessoal.

O uso dos *termos*, ou marcos sagrados dos campos, parece ter sido universal entre a raça indo-européia. Existiu entre os hindus em remota antiguidade, sendo entre eles as cerimônias sagradas da delimitação muito parecidas com as que Sículo Flaco descreve para a Itália⁸⁶. Antes de Roma, encontramos o *termo* entre os sabinos⁸⁷; achamo-lo ainda entre os etruscos. Os helenos também tinham marcos sagrados a que chamavam *óroi theoi hóroi*⁸⁸.

Uma vez o *termo* colocado segundo os ritos, não havia poder do mundo capaz de deslocá-lo. Devia ficar no mesmo sítio eternamente. Este princípio religioso andava ligado, em Roma, a certa lenda; Júpiter, tendo desejado arranjar lugar no monte Capitolino para lá possuir o seu templo, não o conseguiu por não poder desalojar dali o deus Termo. Esta velha tradição mostra-nos como esta propriedade foi sagrada, porque termo irremovível significa de fato propriedade inviolável.

O Termo guardava, com efeito, o limite do campo, vigiando por ele. O vizinho não ousava aproximar-se-lhe demasiado: “porque então”, como nos diz Ovídio, “o deus, ao sentir-se ferido pela relha do arado ou pelo alvião, gritava: Detém-te, este é o meu campo, eis ali o teu”⁸⁹. Para tomar posse do campo duma família, era preciso derrubar ou deslocar um marco; mas este marco era um deus. O sacrilégio era horrível e o castigo severo; a antiga lei romana dizia: “Se tocou o *termo* com a relha da sua charrua, tanto o homem como seus bois sejam votados aos deuses infernais”⁹⁰; e isto significava que o homem e os bois seriam imolados como expiação. A lei etrusca, falando em nome da sua religião, exprimia-se assim: “Aquele que tocar ou deslocar o marco será condenado pelos deuses; a sua casa desaparecerá e a sua raça extinguir-se-á; a sua terra não produzirá mais frutos; o granizo, a ferrugem, os calores da canícula destruir-lhe-ão as colheitas; os membros do culposo cobrir-se-ão de úlceras e cairão por consumpção.”⁹¹

Não possuímos o texto da lei ateniense sobre o mesmo assunto; apenas nos ficaram três palavras a significarem: “Não ultrapasses o marco.” Mas Platão parece completar o pensamento do legislador, ao dizer-nos que: “A nossa primeira lei deve ser esta: Que ninguém toque no marco que separa o seu campo do de seu vizinho, porque o marco deve continuar irremovível. Que ninguém se lembre de abalar a pedrazinha que separa a amizade da inimizade, a pedra que nos comprometemos sob juramento a deixar no seu lugar.”⁹²

De todas estas crenças, de todos estes usos, de todas estas leis, resulta claramente que foi a religião doméstica quem ensinou o homem a apropriar-se da terra e a assegurar-lhe o seu direito sobre a mesma.

Compreende-se, sem custo, como o direito de propriedade, assim concebido e estabelecido, surge muito mais completo e mais absoluto nos seus efeitos, do que nas sociedades modernas em que se baseia em princípios diferentes. A propriedade surge de tal modo inerente à religião doméstica, que a família a coisa alguma podia nela renunciar sem antes abjurar da religião. A casa e o campo estavam como que incorporados na família, não podendo a família perdê-los, nem abandonar a sua legítima posse: Platão, no seu diálogo *Leis*, não pretendia inovar ao proibir o proprietário de vender o seu campo; Ele nada mais faz do que confirmar uma antiga lei. Desse modo, tudo nos leva a crer que, nos antigos tempos, a propriedade tivesse a natureza de ser inalienável. Sabe-se que em Esparta se proibia formalmente vender a terra⁹³. A mesma interdição se determinava nas leis de Locres e de Lêucade⁹⁴. Fídon de Corinto, legislador do século IX, ordenou que o número das famílias e das propriedades se mantivesse imutável⁹⁵. Mas esta prescrição só podia ser observada interdizendo-se a todas as famílias a venda de suas terras ou mesmo a sua divisão. A lei de Sólon, posterior sete ou oito gerações à de Fídon de Corinto, já não proíbe ao homem vender a sua propriedade, mas aplica ao seu vendedor severa pena: a perda dos direitos de cidadão⁹⁶. Enfim, Aristóteles diz-nos como, em muitas cidades, as legislações antigas proibiam as vendas das terras⁹⁷.

Tais leis não devem surpreender-nos. Fundai a propriedade no direito do trabalho e o homem logo terá a faculdade de se despojar dessa mesma propriedade. Mas fundamentai-a na religião e o homem já não será senhor de o fazer: laço mais forte do que o da simples vontade da pessoa prende esse homem à sua terra. Aliás, o campo onde está o túmulo, onde vivem os antepassados divinos, onde a família deve praticar eternamente o seu culto, não é unicamente propriedade do homem, mas de toda a família. Não foi o indivíduo, em dado momento vivendo, o estabelecedor do seu direito sobre aquela terra; foi o deus doméstico. Este homem só a detém como em depósito: a terra pertence aos que já morreram na família e, ainda, aos que nela vão nascer. Forma corpo com a família e não pode dela separar-se. Desligar uma da outra é alterar um culto e ofender uma religião. Entre os hindus a propriedade, do mesmo modo fundada no culto, igualmente nos aparece inalienável⁹⁸.

Hoje só conhecemos o direito romano a partir das Doze Tábuas; evidentemente, nesta época, já se permitia a venda da propriedade. Mas temos razões para acreditar que, nos primitivos tempos de Roma, e na Itália anterior a Roma, a terra foi considerada tão inalienável como na Grécia. Se não nos resta nenhum testemunho direto desta antiga lei, distinguem-se pelo menos as atenuações que, pouco a pouco, foi sofrendo. A lei das Doze Tábuas, conservando ao túmulo seu caráter de inalienabilidade, isentou desse princípio o campo. Em seguida, permitiu-se a divisão da propriedade quando existissem vários irmãos, mas sob condição de que este parcelamento só se celebraria por meio de cerimônia religiosa: só a religião poderá dividir aquilo que, antes, ela própria proclamara indivisível. Permitiu-se, enfim, a venda do domínio; mas exigindo-se ainda, para isso, formalidades de natureza religiosa. Esta venda só podia realizar-se perante o *libripens* e com obediência de

todos os ritos simbólicos da *mancipação*. Fato análogo se vê na Grécia: a venda de uma casa, ou de bens de raiz, fazia-se sempre acompanhar por sacrifícios aos deuses⁹⁹. Parece que toda a mudança de propriedade, para produzir efeitos, devia estar autorizada pela religião.

Se o homem não podia, ou só dificilmente podia, despojar-se da sua terra, com muito mais razão não podiam despojá-lo dela, contra sua vontade. Ignorou-se entre os antigos a expropriação por utilidade pública. O confisco só se praticava como consequência da sentença de exílio¹⁰⁰, isto é, quando o homem privado do título de cidadão já não podia exercer nenhum direito na cidade. A expropriação por dívidas também não se encontra no antigo direito das cidades¹⁰¹. A lei das Doze Tábuas não poupa, seguramente, o devedor, mas recusa, no entanto, que a sua propriedade seja confiscada em proveito do credor. O corpo do homem responde pela dívida, não a sua terra, porque esta se prende, inseparável, à família. Será mais fácil colocar o homem na servidão do que tirar-lhe um direito de propriedade pertencente mais à família do que a ele próprio; o devedor está nas mãos do seu credor; a sua terra, sob qualquer forma, acompanha-o na escravidão. O senhor que, em seu proveito, usa das forças físicas do homem, goza também dos frutos da terra, mas não se converte em seu proprietário. Tanto o direito de propriedade se afirma inviolável e superior a qualquer outro direito¹⁰².

CAPÍTULO VII

O direito de sucessão

1º NATUREZA E ORIGEM DO DIREITO DE SUCESSÃO ENTRE OS ANTIGOS

O direito de propriedade, tendo-se estabelecido para a efetivação de um culto hereditário, não podia extinguir-se ao cabo da curta vida do indivíduo. O homem morre, o culto fica; o lar nunca deve apagar-se nem o túmulo ficar abandonado. Persistindo a religião doméstica, com ela continua existindo o direito de propriedade.

Duas coisas vivem estreitamente ligadas entre si, tanto nas crenças como nas leis dos antigos: o culto e a propriedade de uma mesma família. Por isso, verificamos ser regra sem exceção, tanto no direito grego como no romano, não se poder adquirir a propriedade isoladamente do culto, nem o culto fora da propriedade. “A religião prescreve”, diz-nos Cícero, “que os bens e o culto de cada família estejam inseparáveis, e o cuidado dos sacrifícios passa sempre àquele para quem a herança reverte.”¹⁰³ Em Atenas, vejamos os termos usados por um litigante ao vir reclamar uma determinada herança: “Juízes, refleti bem e dissei se devo ser eu ou o meu adversário a herdar os bens de Philoctemon e fazer os sacrifícios sobre o seu túmulo.”¹⁰⁴ Pode, acaso, afirmar-se, de modo mais claro, que o cuidado do culto é inseparável da sucessão? O mesmo sucedeu na Índia: “A pessoa herdeira, seja ela quem for, fica encarregada de fazer as oferendas sobre o túmulo.”¹⁰⁵

Deste princípio derivaram todas as regras do direito de sucessão entre os antigos. A primeira está em que, sendo, como já vimos, a religião doméstica hereditária, de varão em varão, a propriedade igualmente o era. Assim como o filho é o natural e necessário continuador do culto, por esse motivo herda também os bens. Deste modo se encontrou o princípio da hereditariedade; esta não é o resultado de simples convenção celebrada só entre homens; deriva das suas crenças e religião, do que há de mais poderoso sobre as almas. O que obriga o filho a herdar não é a vontade egoísta do pai. O pai não tem necessidade de fazer testamento; o filho herda de seu pleno direito, *ipso jure heres existit*, no dizer do jurisconsulto. É mesmo herdeiro necessário, *heres necessarius*¹⁰⁶. O filho não tem de aceitar nem de recusar a herança. A continuação da propriedade, como a do culto, é para o filho uma obrigação tanto como um direito. Queira, ou não queira, incumbe-lhe a sucessão, qualquer que esta possa ser, e mesmo com encargos e dívidas. O benefício de inventário e o benefício de desistência não se admitem para os filhos no direito grego, e também só muito tarde se introduziram no direito romano.

A linguagem jurídica de Roma chamava ao filho *heres suus*, como se dissesse *heres sui ipsius*. Efetivamente, o filho só herda de si próprio. Entre o pai e o filho não existe nem doação, nem legado, nem mudança de propriedade. Há simplesmente continuação, *morte parentis continuatur dominium*. Já enquanto o pai vivia, o filho era co-proprietário do campo e da casa, *vivo quoque patre dominus existimatur*¹⁰⁷.

Para ter verdadeiramente idéia da hereditariedade entre os antigos, devemos alhear-nos da imagem de haveres passando da mão de um homem para a mão de outro homem. Os haveres são imóveis, tanto como o lar e o túmulo aos quais se acham presos. O homem é que passa. É o homem que, à medida que a família desenrola as suas gerações, chega à sua hora marcada para continuador do culto e para tomar a seu cuidado a propriedade.

2º HERDA O FILHO, E NÃO A FILHA

É neste caso que as leis antigas, à primeira vista, nos parecem extravagantes e injustas. Sente-se uma certa surpresa quando, no direito romano, se vê a filha, quando casada, não herdar do pai, e quando, no direito grego, vemos a mesma filha em caso algum herdar. No que respeita aos colaterais, parece-nos ao primeiro relance estarem ainda mais afastados da ordem natural e da justiça. Mas todas estas leis derivam não da lógica e da razão, ou do sentimento de equidade, mas das crenças e da religião que comandam as almas.

A regra estabelecida para o culto é que se transmita de varão em varão, e a regra para a herança é que esteja em conformidade com o culto. A filha não se considera apta para continuadora da religião paterna, pois casa e, casando-se, abjura do culto de seu pai para adotar o do esposo: não tem, portanto, nenhum título à herança. Se acontecesse algum pai deixar os bens à filha, a propriedade ficaria divorciada do culto, e tal fato não pode admitir-se. A filha não poderia mesmo cumprir o primeiro dever do herdeiro, ou seja, o de continuar a série das refeições fúnebres, pois só aos antepassados de seu marido virá oferecer os sacrifícios. A religião proíbe-lhe, pois, herdar de seu pai.

Este era o princípio antigo; que se impôs de igual modo tanto entre os legisladores hindus como na Grécia e em Roma. Os três povos tiveram as mesmas leis; não que as recebessem por comunicações entre si, mas porque todos tiraram as suas leis de crenças comuns.

“Depois da morte do pai”, diz o código de Manu, “que os irmãos partilhem o patrimônio entre si”; e o legislador acrescenta que recomenda aos irmãos que dotem suas irmãs, pelo que se verifica não terem as filhas direito algum à sucessão paterna.

O mesmo sistema ocorre em Atenas. Os oradores áticos, nos seus discursos, têm ocasião de nos mostrarem, por muitas vezes, que as filhas não herdam¹⁰⁸. Demóstenes é grande exemplo da aplicação desta regra, porque tinha uma irmã e sabemos pelos seus próprios escritos ter sido ele o único herdeiro do patrimônio; seu pai reservou apenas a sétima parte para dotar a filha.

Quanto a Roma, só muito imperfeitamente tomamos conhecimento das disposições do seu direito primitivo. Não possuímos, dessas épocas antigas, nenhum texto de lei relativo ao direito de sucessão da filha, tampouco temos documento algum análogo aos discursos de Atenas; ficamos constrangidos a ir procurar escassos vestígios do direito primitivo sobre este assunto, a direito muito posterior e muito diferente. Gaio e as *Institutas* de Justiniano referem-se ainda ao fato de a filha só se contar no número dos herdeiros de seu pai quando se lhe encontra subordinada, na ocasião da morte deste¹⁰⁹; mas, se casou segundo os ritos religiosos, não se acha sob a autoridade do pai. Supondo portanto que a filha possa, antes de casada, partilhar da herança com um irmão, seguramente que o deixava de poder fazer desde o dia em que o *confarreatio* a fizera sair da família paterna para a ir ligar à do seu marido. É verdade assente que, em solteira, a lei não a privava formalmente da sua parte na herança, mas torna-se preciso perguntarmo-nos se, na prática, poderia realmente ser herdeira. Ora, não devemos perder de vista que esta filha ficava sob a tutela de seu irmão, ou dos seus agnados, e assim permanecendo toda a vida, sendo a tutela do antigo direito estabelecida, não no interesse da filha, mas no dos bens, e tendo por objeto a conservação dos mesmos bens na família¹¹⁰; que, enfim, a filha não podia em nenhuma idade casar, nem mudar de família, sem a autorização do seu tutor. Estes fatos, rigorosamente verdadeiros, permitem-nos supor como, se não nas leis, ao menos na prática e nos costumes, existia uma série de dificuldades a oporem-se a que a filha fosse tão completamente proprietária da sua parte de patrimônio como o filho o era. Não temos provas de que a filha estivesse excluída da herança, mas temos a certeza de que, se casada, nada herdava de seu pai, e, se solteira, nunca poderia dispor do que havia herdado. Se era herdeira, só o era provisoriamente, sob condições, quase em simples usufruto; a filha não tinha o direito de testar, nem o de alienar, sem a autorização do irmão, ou daqueles agnados que deviam herdar, depois da sua morte, os bens que, durante a sua vida, tiveram a administração¹¹¹.

Há ainda outra observação a fazer. As *Institutas* de Justiniano recordam um velho princípio então caído em desuso, mas não esquecido, ao prescreverem que a herança passasse sempre aos varões¹¹². Só, sem dúvida, em homenagem a esta regra, é que a mulher, em direito civil, não podia, em caso algum, ser instituída herdeira. Quanto mais retrocedemos desde a época de Justiniano para as épocas mais antigas, mais nos aproximamos da regra que proíbe às mulheres o direito de herdarem. No tempo de Cícero, quando algum pai deixa um filho e uma filha, não pode legar a esta mais do que o terço dos bens; e, se tem apenas uma filha, esta só pode herdar a metade. Nota-se ainda que, para esta filha herdar o terço ou a metade do patrimônio, é preciso que o pai faça um testamento em seu favor; a filha nada herda de seu pleno direito¹¹³. Finalmente Catão, um século e meio antes de Cícero, querendo fazer reviver costumes antigos, faz publicar a lei Vocônia para proibir: 1º) que se institua herdeira mulher, embora filha única, casada ou solteira; 2º) legar às mulheres mais da metade do patrimônio¹¹⁴. A lei Vocônia nada mais faz do que renovar leis mais antigas, porque não podemos acreditar que fosse aceita pelos contemporâneos dos Cipões quando não tivesse a apoiá-la velhos princípios ainda respeitados. Essa lei procurava restabelecer tudo o que o tempo alterara. Mas o mais curioso nesta lei Vocônia é nada estipular sobre o princípio da hereditariedade *ab intestat*. Ora, este silêncio não pode, neste caso, significar que a filha fosse herdeira legítima: porque não é admissível a lei proibir à filha herdar de seu pai por testamento, quando já fosse herdeira, de pleno direito, sem testamento.

Este silêncio significa nada ter o legislador acrescentar sobre a hereditariedade *ab intestat*, porque, neste ponto, as regras antigas tinham-se conservado.

Assim, sem se poder garantir que a filha estivesse claramente excluída da sucessão, pelo menos, é certo ter a antiga lei romana, tal como a lei grega, atribuído à filha situação muito inferior à do filho, e isto como consequência natural e inevitável dos princípios gravados pela religião em todos os espíritos.

É verdade que cedo vieram os homens a encontrar subterfúgio para conciliar o preceito religioso, que proibia à filha herdar, com o sentimento natural de querer deixá-la fruir da fortuna do pai. Isto é evidente principalmente no direito grego.

A legislação ateniense visava manifestamente que a filha, à falta de ser herdeira, esposasse ao menos o herdeiro. Se, por exemplo, o falecido deixava um filho e uma filha, a lei autorizava o casamento da irmã com o irmão, quando não tivessem nascido de mãe comum. O irmão, herdeiro único, podia, à sua escolha, casar com a irmã, ou dotá-la¹¹⁵.

Se o pai tinha apenas uma filha, podia adotar um filho e dar-lhe sua filha em casamento. Podia também instituir por testamento um herdeiro que casasse com a filha¹¹⁶.

Se o pai de filha única morria, sem ter adotado, nem testado, o antigo direito exigia que fosse herdeiro o seu parente mais próximo¹¹⁷, ficando este herdeiro na obrigação de casar com a filha. Por virtude deste princípio o casamento do tio com a sobrinha esteve autorizado, e até mesmo exigido, pela lei¹¹⁸. Há mais: se esta filha já estava casada, devia desquitarse do marido para vir casar com o herdeiro de seu pai¹¹⁹. O herdeiro podia também já ser casado; devia divorciar-se para casar com a parente¹²⁰. Vemos assim como o direito antigo, para estar em conformidade com a religião, desconheceu a natureza¹²¹.

A necessidade de satisfazer à religião, combinada com o desejo de salvar os interesses da filha única, fez descobrir ainda outro subterfúgio. Sobre este ponto o direito hindu e o direito ateniense deram-se as mãos maravilhosamente. Lê-se nas leis de Manu: “Aquele que não tem filho varão pode encarregar sua filha de lhe dar um filho a quem tomará como seu, para que este, em sua honra, realize a cerimônia fúnebre.” Para tanto, o pai deve prevenir o esposo ao qual dá sua filha, pronunciando esta fórmula: “Dou-te, ataviada de jóias, esta filha que não tem irmão; o filho que dela nascer será meu filho e celebrará as minhas exéquias.”¹²² Em Atenas praticou-se o mesmo uso; o pai podia fazer continuar a descendência por sua filha, dando-a ao marido sob esta condição especial. O filho nascido de semelhante casamento ficava como continuador do avô materno; seguia o culto do pai de sua mãe; assistia aos seus atos religiosos, e mais tarde cuidava do seu túmulo¹²³. No direito hindu esta criança herdava de seu avô como se fosse seu filho. Em Atenas deu-se exatamente o mesmo. Quando o pai tinha casado a sua filha única desta forma, o seu herdeiro não seria nem a filha nem o genro, mas o *filho da filha*¹²⁴. Ao atingir sua maioridade, tomava logo posse do patrimônio do avô materno, embora seu pai e sua mãe ainda vivessem¹²⁵.

Estas originais tolerâncias da religião e da lei confirmam a regra indicada acima. À filha não se considera apta a herdar. Mas, por atenuação muito natural ao rigor deste princípio, a filha única considerava-se já como intermediária pela qual a família podia continuar. Não herdava, mas o culto e a herança transmitiam-se por sua intervenção.

3º A SUCESSÃO COLATERAL

Um homem morria sem filhos; para conhecer-se quem era o herdeiro dos seus bens, só era necessário saber quem seria o continuador de seu culto.

Ora, a religião doméstica transmitia-se pelo sangue, de varão em varão. Só a descendência em linha masculina estabelecia entre dois homens o trato religioso, permitindo a um continuar com o culto do outro. O parentesco era apenas, como vimos acima, expressão desta relação. Era-se parente porque se tinha o mesmo culto, o mesmo lar originário e os mesmos antepassados. Mas não se era parente por ter saído do mesmo seio materno; a religião não admitia o parentesco pelas mulheres. Os filhos de duas irmãs, ou os de uma irmã e de um irmão, não tinham entre si laço algum e não pertenciam à mesma religião doméstica nem à mesma família.

Estes princípios regulavam a ordem de sucessão. Se determinado homem, tendo perdido o filho e a filha, apenas deixasse netos, quem herdava era o filho de seu filho, e não o filho de sua filha. À falta de descendente, o herdeiro era o irmão e não a irmã; o filho do irmão, nunca o filho da irmã. À falta de irmãos e de sobrinhos, tornava-se preciso remontar na série dos ascendentes do defunto, subindo-se sempre na linha masculina até se encontrar um ramo que se tivesse destacado da família por varão; depois baixava-se de novo este ramo de varão em varão, até se ir encontrar ali um homem ainda vivo; era o herdeiro.

Estas regras estiveram em vigor igualmente entre hindus, gregos e romanos. Na Índia “a herança pertence ao mais próximo *sapinda*; à falta de *sapinda*, ao *samanôdaca*”¹²⁶. Ora, já vimos como o parentesco expresso por estas duas palavras era o parentesco religioso, ou parentesco por varões, e correspondia à agnação romana.

Em Atenas esta era a lei: “Se um homem morre sem filhos, o seu herdeiro será o irmão do falecido, sendo irmão consanguíneo; na falta dele, o filho do irmão: *porque a sucessão passa sempre aos varões e aos descendentes dos varões*”¹²⁷. Na época de Demóstenes ainda era citada esta antiga lei, embora já tivesse sofrido modificações e se comesasse, por esta época, a admitir o parentesco das mulheres.

As Doze Tábuas, do mesmo modo, decidiam que, quando algum homem morresse sem *herdeiro próprio*, a sucessão fosse deferida no agnado mais próximo. E já vimos como nunca se era agnado pelas mulheres. No antigo direito romano especificava-se ainda como o sobrinho herdava do *patruus*, isto é, do irmão de seu pai, e não herdava do *avunculus*, irmão de sua mãe¹²⁸. Se nos reportarmos ao quadro que traçamos da família dos Cipião, notaremos que, tendo Cipião Emiliano morrido sem ter filhos, a sua herança não devia passar nem para Cornélia, sua tia, nem para C. Graco, segundo as nossas modernas teorias seu primo coirmão, mas para Cipião Asiático, que, segundo o direito dos antigos, era o parente mais próximo.

Ao tempo de Justiniano, o legislador já não compreendia estas velhas leis; pareciam-lhe iníquas, acusando-se de excessivo rigor o direito das Doze Tábuas “que concedia sempre a preferência à posteridade masculina e excluía da herança aqueles que só estavam ligados ao defunto por mulheres”¹²⁹. Direito iníquo, se se quiser, porque não tinha em conta a natureza, mas direito singularmente lógico, porque, partindo do princípio de que a herança estava ligada ao culto, afastava desta todos aqueles que a religião não autorizava a continuarem com este culto.

4º EFEITOS DA EMANCIPAÇÃO E DA ADOÇÃO

Vimos precedentemente como a emancipação e a adoção produziam, no homem, mudança de culto. A primeira desligava-o do culto paterno; a segunda iniciava-o na religião de outra família. Ainda aqui o direito antigo se conformava com as regras religiosas. O filho excluído do culto paterno pela emancipação ficava igualmente afastado da herança¹³⁰. Pelo contrário, o estranho que, pela adoção, havia sido associado ao culto de uma família e se tornava para esta seu filho, continuava o culto e herdava bens. Em um e em outro caso o antigo direito tomava mais em consideração o laço religioso do que o de nascimento.

Sendo contrário à religião que o mesmo homem tivesse dois cultos domésticos, igualmente o mesmo homem não podia receber herança de duas famílias. Assim, o filho adotivo, herdando da família adotante, não herdava da sua família natural. O direito ateniense era bastante explícito a este respeito. Os discursos dos oradores áticos revelam-nos com freqüência homens que, tendo sido adotados por determinada família, querem mais tarde herdar da família em que nasceram. Mas a lei opõe-se a tal. O homem adotado não pode herdar de sua própria família senão reentrando no seu seio, o que não pode fazer sem previamente renunciar à família de adoção, da qual só pode sair mediante duas condições: a primeira, a de que abandone o patrimônio desta família adotante; a segunda, a de que o culto doméstico, para cuja continuação foi adotado, não cesse pelo seu abandono; para tanto deve deixar ali, entre esta família, o filho que o substitua¹³¹. Este filho toma conta do culto e entra na posse dos bens, podendo então o pai regressar à sua família de origem e herdar nela. Mas o pai e o filho que deixou já não poderão ser herdeiros um do outro; não são da mesma família, não são parentes.

Vê-se bem qual o pensamento do antigo legislador ao estabelecer direito com disposições tão minuciosas. O legislador não queria aceitar a possibilidade de junção na mesma pessoa de duas heranças, e isto porque dois cultos domésticos nunca podiam estar servidos pela mesma única mão.

5º PRIMITIVAMENTE O TESTAMENTO NÃO ERA CONHECIDO

O direito de testar, isto é, o direito de dispor dos bens para depois da morte, fazendo-os passar a outros indivíduos que não o herdeiro natural, acha-se em conflito com aquelas crenças religiosas, base do direito de propriedade e do direito de sucessão. Estando a propriedade inerente ao culto, e sendo este hereditário, podia pensar-se em testamento? Além disso, a propriedade não pertencia ao indivíduo, mas à família; o homem não a adquirira pelo direito do trabalho, mas pelo culto doméstico. Ligada à família, transmitia-se do morto para o vivo, não segundo a vontade e a escolha do finado, mas por virtude de regras superiores preestabelecidas na religião.

O antigo direito hindu não conhecia o testamento. O direito ateniense até Sólon proibiu-o de maneira absoluta¹³², e o próprio Sólon só o permitiu entre os que não deixassem filhos¹³³. O testamento esteve durante muito tempo proibido ou ignorado em Esparta, onde só aparece autorizado após a guerra do Peloponeso¹³⁴. Conservou-se recordação de tempo em que o mesmo sucedia em Corinto e em Tebas¹³⁵. É fato certo não ter sido reconhecida, na sua origem, como um direito

natural, a faculdade de legar arbitrariamente os bens; o princípio indubitável nas épocas antigas era de toda propriedade dever ficar na família à qual a religião a havia ligado.

Platão, no seu diálogo *Leis*, em grande parte apenas comentário às leis atenienses, explica com toda a clareza o pensamento dos antigos legisladores. Supõe certo homem, em seu leito de morte, a reclamar a faculdade de fazer testamento, e fá-lo exclamar: “Ó deuses! não é muito duro não poder eu dispor dos meus bens como entenda e em favor de quem me agrade, deixando mais a este, menos àquele, segundo o afeto que me têm demonstrado?” Mas o legislador responde a este homem: “Tu, que não podes contar com mais de um dia, tu que apenas passas pela terra, acaso te compete decidir de tais negócios? Tu não és o senhor nem de teus bens, nem de ti próprio; tu e os teus bens pertencem inteiramente à tua família, isto é, aos teus antepassados e à tua posteridade.”¹³⁶

O antigo direito de Roma apresenta-se neste ponto muito obscuro a nós: já o era para Cícero. O que conhecemos deste direito pouco passa além das Doze Tábuas, que seguramente não são o direito primitivo de Roma, e mesmo assim destas leis só nos restam alguns fragmentos. Este código autoriza o testamento; no entanto, o fragmento que lhe diz respeito é muito pequeno e evidentemente demasiado incompleto para que nos possamos gabar de sermos conhecedores das verdadeiras disposições do legislador nesta matéria; concedendo a faculdade de testar, não sabemos as reservas e condições impostas pela lei¹³⁷. Antes das Doze Tábuas, não conhecemos texto algum de lei proibindo ou permitindo o testamento. Mas a língua conservou a tradição do tempo em que não era conhecido, porquanto se chamava ao filho *herdeiro próprio e necessário*. Esta fórmula que Gaio e Justiniano ainda empregaram, mas já não estando de acordo com a legislação do seu tempo, provinha, sem dúvida, de uma época afastada em que o filho nem podia ser deserdado pelo pai, nem recusar a herança. O pai não tinha, pois, a livre disposição dos seus haveres. O testamento não era absolutamente desconhecido, mas, na prática, muito difícil. Exigiam-se-lhe grandes formalidades. Primeiramente não se permitia ao testador que, enquanto vivo, guardasse segredo sobre a sua última vontade; o homem que deserdesse sua família e violasse a lei estabelecida pela religião devia fazê-lo publicamente, em pleno dia, e arrostar durante a vida todo o odioso que a tal ato se prendia. Isto não é tudo; era preciso ainda que a vontade do testador recebesse a aprovação da autoridade soberana, isto é, do povo reunido por cúrias, sob a presidência do pontífice¹³⁸. Não vamos julgar que fosse uma formalidade sem valor, sobretudo nos primeiros séculos. Estes comícios por cúrias eram a reunião mais solene da cidade romana; seria puerilidade dizer-se que se convocava o povo, sob a presidência do chefe religioso, só para assistir como simples testemunha à leitura de qualquer testamento. É natural que o povo votasse o que, se bem refletirmos, surge aqui como sendo inteiramente indispensável; havia, com efeito, lei geral regulando de forma rigorosa a ordem de sucessão: para que esta ordem fosse alterada, em caso particular, tornava-se necessária outra lei. E esta lei de exceção era o testamento. A faculdade de testar não estava, pois, plenamente reconhecida no homem, e não podia estar enquanto esta sociedade vivesse no domínio da velha religião. Nas crenças destas idades antigas, o homem, enquanto vivo, era apenas o representante por alguns anos de um ser constante e imortal que era a família. Tinha tão-somente o depósito do culto e da propriedade; o seu direito sobre o culto e a propriedade cessava com a vida.

6º ANTIGA INDIVISÃO DO PATRIMÔNIO

Precisamos investigar para além dos tempos que a história nos conserva a memória, indo até esses séculos afastados, durante os quais as instituições domésticas se estabeleceram e as instituições sociais se prepararam. Desta época não nos resta, e nem poderia restar, nenhum monumento escrito. Mas as leis que então governavam os homens deixaram vestígios no direito das épocas seguintes.

Estudando estes tempos remotos, podemos distinguir uma instituição que deve ter governado muito tempo e exercido considerável influência na constituição futura das sociedades e sem a qual esta constituição nunca poderia explicar-se. Referimo-nos à indivisão do patrimônio, com certa espécie de direito de morgadio.

A velha religião estabelecia diferenças entre o filho primogênito e o segundogênito: “O primogênito”, diziam os antigos arianos, “foi procriado para o cumprimento do dever com os antepassados; os outros nasceram do amor.” Por virtude desta superioridade original, o filho mais velho tinha, depois da morte do pai, o privilégio de presidir a todas as cerimônias do culto doméstico; era este filho quem oferecia as refeições fúnebres e pronunciava as fórmulas da oração: “porque o direito de pronunciar as orações pertence àquele que primeiro veio ao mundo”. O primogênito era, pois, o herdeiro dos hinos, o continuador do culto, o chefe religioso da família. Da crença derivava a regra de direito: só o primogênito herdava os bens. Assim o diz velho texto que o último redator das leis de Manu insere ainda no seu código: “O primogênito toma posse de todo o patrimônio, e os outros irmãos vivem sob a sua autoridade, como viveram sob a de seu pai. O filho mais velho adquire a dívida para com os antepassados; deve, pois, herdá-la tudo.”¹³⁹

O direito grego derivou das mesmas crenças religiosas do direito hindu: não admira, pois, que encontremos ali também, originariamente, o direito de primogenitura. Em Esparta, os quinhões de propriedade, primitivamente estabelecidos, estavam indivisíveis e ao segundogênito não cabia tomar sua parte. O mesmo sucedeu em muitas das antigas legislações estudadas por Aristóteles; efetivamente o filósofo ensina-nos como a de Tebas prescrevia de maneira absoluta que o número dos lotes de terra permanecesse imutável, o que excluía, evidentemente, a partilha entre irmãos. Uma antiga lei de Corinto prescrevia também que o número de famílias fosse invariável, o que só podia conseguir-se quando o direito de primogenitura impedisse as famílias de desmembrarem-se a cada geração¹⁴⁰.

Não devemos esperar que se encontre ainda em vigor, entre os atenienses no tempo de Demóstenes, esta antiga instituição: mas subsistia nessa época aquilo a que se chamava o privilégio do primogênito¹⁴¹. Consistia este privilégio, segundo parece, em conservar fora de partilha a casa paterna; vantagem materialmente considerável, e mais considerável ainda sob o ponto de vista religioso, porque a casa paterna possuía o antigo lar da família. Enquanto o segundogênito no tempo de Demóstenes ia acender um novo lar, o primogênito, verdadeiramente único herdeiro, ficava na posse do lar paterno e do túmulo dos antepassados: também só o primogênito conservava o nome da família¹⁴². Reminiscências do tempo em que o patrimônio pertencia-lhe exclusivamente.

Deve notar-se que essa iniquidade do direito de primogenitura, além de não ferir os espíritos para os quais a religião era todo-poderosa, foi sendo corrigida por muitos costumes dos antigos. Algumas vezes, o segundogênito era adotado por outra família e nela herdava; em outras vezes, o segundo filho esposava alguma filha única; ou, por fim, recebia o lote de terra de uma família extinta. Quando faltavam todos estes recursos, os filhos mais novos eram ainda enviados para as colônias.

Pelo que diz respeito a Roma, não achamos nenhuma lei que se refira ao direito de primogenitura. Mas daí não se conclua que o morgado fosse desconhecido na antiga Itália. Pode ter desaparecido e ter-se apagado sua própria memória. O que nos permite acreditar que, para além dos tempos conhecidos por nós, esse direito vigorou, é o fato de a existência da *gens* romana e sabina não se explicar sem a primogenitura. Como poderia uma família chegar a contar com muitos milhares de pessoas livres, como a família Cláudia, ou com muitas centenas de combatentes, todos patrícios, como a família Fábia, se o direito de primogenitura não tivesse mantido essa unidade durante longa série de gerações e não a tivesse aumentado de século em século, impedindo-a de se fragmentar? O antigo direito de primogenitura prova-se pelas suas conseqüências e, por assim dizer, pelas suas obras.

Além disso, devemos compreender que o direito de primogenitura não era espoliação dos mais novos em proveito dos mais velhos. O código de Manu explica-nos o seu verdadeiro alcance, ao dizer-nos: “Que o primogênito tenha por seus irmãos mais novos o afeto do pai pelos seus filhos e estes, por sua vez, o respeitem como a um pai.” No espírito dos antigos tempos, o direito de primogenitura implicava sempre a vida em comum. No fundo era apenas o gozo dos bens em comum por todos os irmãos sob a autoridade do primogênito. Significava tanto a indivisão do patrimônio como a indivisão da família. É neste sentido que podemos acreditar ter vigorado este direito no mais antigo direito de Roma, ou, pelo menos, nos seus costumes, tendo sido a origem da *gens* romana¹⁴³.

CAPÍTULO VIII

A autoridade na família

1º ORIGEM E NATUREZA DO PODER PATERNAL ENTRE OS ANTIGOS

A família não recebeu da cidade as suas leis. Se a cidade tivesse estabelecido o direito privado, é provável que instituísse normas inteiramente diferentes daquelas aqui estudadas por nós. Teria regulamentado segundo outros princípios o direito da propriedade e da sucessão; com efeito, para a cidade, não havia interesse na inalienabilidade da terra nem na indivisibilidade do patrimônio. A lei que permite ao pai vender e até mesmo matar o seu filho (lei que encontramos vigente tanto na Grécia como em Roma) não foi criada pela cidade. A cidade teria antes dito ao pai: “A vida de tua mulher e a de teu filho não te pertencem, assim como não te diz respeito sua liberdade; eu os protegerei, mesmo contra ti; não serás tu que os julgarás, que os matarás, se faltarem aos seus deveres; só eu serei o juiz.” Se a cidade não fala deste modo, é evidentemente porque não pode fazê-lo. O direito privado existiu antes da cidade. Quando a cidade principiou a escrever suas leis, achou esse direito já estabelecido, vivendo, enraizado nos costumes, fortalecido pelo unânime consenso dos povos. Aceitou-o, não podendo proceder doutro modo e não ousando modificá-lo senão muito tempo mais tarde. O antigo direito não é obra do legislador; o direito, pelo contrário, impôs-se ao legislador. Teve sua origem na família. Nasceu ali espontânea e inteiramente

elaborado nos antigos princípios que a constituíram. Originou-se das crenças religiosas universalmente admitidas na idade primitiva destes povos que exerciam domínio sobre as inteligências e sobre as vontades.

Uma família compõe-se de um pai, de uma mãe, de filhos, de escravos. Este grupo, por muito reduzido que seja, deve ter a sua disciplina. A quem competirá, pois, a autoridade principal? Ao pai? Não. Porque existe em todas as casas algo de superior ao próprio pai: a religião doméstica, o deus chamado pelos gregos senhor do lar, *éstia déspoina*, e que os latinos conhecem por *Lar familiae Pater* 144. Nessa divindade interior, ou, o que vem a dar no mesmo, na crença existente na alma humana, reside a autoridade menos discutível. É essa crença que indica na família a condição de cada um.

O pai é o primeiro junto ao lar; é ele que o acende e o conserva; é o seu pontífice. Em todos os atos religiosos desempenha a função mais elevada; degola a vítima; a sua boca pronuncia a fórmula da oração que deve chamar sobre si e os seus a proteção dos deuses. A família e o culto perpetuam-se por seu intermédio; só o pai representa a cadeia dos descendentes. No pai se funda o culto doméstico; quase pode dizer como o hindu: “Eu é que sou o deus.” Quando a morte chegar, o pai será um ser divino que os seus descendentes invocarão.

A religião não coloca a mulher em posição tão elevada. É verdade que toma parte nos atos religiosos, mas não como senhora do lar. A sua religião não lhe advém do nascimento; nela foi iniciada só pelo casamento, e aprendeu com seu marido a oração que pronuncia. Não representa os antepassados, pois não descende deles. Também não se tornará um antepassado; colocada no túmulo, jamais receberá culto especial. Na morte, como na vida, a mulher será sempre considerada como parte integrante de seu esposo.

O direito grego, o direito romano e o direito hindu, oriundos destas crenças religiosas, concordam ao reputarem a mulher sempre como menor. A mulher nunca pode ter um lar para si, nunca poderá ser chefe do culto. Em Roma recebe o título de *materfamilias*, mas perde-o quando seu marido morre¹⁴⁵. Não tendo lar que lhe pertença, nada possui que lhe dê autoridade na casa. Nunca manda; não é livre, nem senhora de si própria, *sui juris*. Está sempre junto ao lar de outrem, repetindo a oração deste; para todos os atos da vida religiosa a mulher precisa de um chefe, e para todos os atos de sua vida civil necessita de tutor.

A lei de Manu diz: “A mulher durante a sua infância depende de seu pai; durante a mocidade, de seu marido; morrendo o marido, de seus filhos; se não tem filhos, dos parentes próximos de seu marido; porque a mulher nunca deve governar-se à sua vontade.”¹⁴⁶ As leis gregas e as romanas dizem o mesmo. Filha, está sujeita a seu pai; morto o pai, a seus irmãos e aos seus agnados¹⁴⁷; casada está sob tutela do marido; morto o marido, não volta para sua própria família porque renunciou a esta para sempre pelo casamento sagrado¹⁴⁸; a viúva fica submetida à tutela dos agnados de seu marido, isto é, à tutela de seus próprios filhos, se os tem¹⁴⁹, ou, na falta destes, à dos parentes mais próximos do marido¹⁵⁰. Seu marido tem tanta autoridade sobre ela que pode, antes de morrer, designar-lhe tutor, e até mesmo escolher-lhe um segundo marido¹⁵¹.

Para mostrar o poder do marido sobre a mulher, os romanos tinham expressão muito antiga, conservada pelos seus jurisconsultos: a palavra *manus*. Não parece fácil descobrir o seu sentido primitivo. Os comentadores consideram-na expressão da força material, como se a mulher estivesse colocada sob a mão brutal do marido. Há grandes probabilidades de que se enganem. O poder do marido sobre a mulher não podia resultar da maior força do primeiro. Derivava, como todo o direito privado, das crenças religiosas que colocavam o homem em posição superior relativamente à mulher. Para provar o que dizemos, temos o fato de a mulher, não casando segundo os ritos sagrados, e, por consequência, não estando associada ao culto, nunca se achar subordinada ao poder marital¹⁵². Só o casamento produzia essa subordinação e, ao mesmo tempo, a dignidade da mulher. Tanto isto é verdadeiro que não pode ter sido o direito do mais forte que constituiu a família!

Passemos à criança. Aqui é a própria natureza que nos fala eloqüentemente; a natureza quer que a criança tenha um protetor, um guia, um senhor. A religião está de acordo com a natureza quando diz ser o pai o chefe do culto e que o filho deve somente ajudá-lo nas suas funções santas. Mas a natureza só exige esta subordinação durante certo número de anos; a religião exige mais tempo. A natureza dá ao filho uma maioridade; a religião nunca a concede. Segundo os mais antigos princípios, o lar é indivisível, tal como, também, o é a propriedade; os irmãos não se separam quando o pai morre e, com maior razão, nunca poderão desligar-se deste durante sua vida. No rigor do direito primitivo os filhos permanecem ligados ao lar do pai e, por consequência, submetidos à sua autoridade, pois, enquanto o pai viver, serão sempre menores.

Compreende-se como esta disposição só tenha vigorado enquanto a velha religião doméstica esteve em pleno florescimento. Esta sujeição sem limites do filho ao pai ce-do desapareceu em Atenas. Em Roma a velha disposição sempre foi escrupulosamente conservada: nunca, durante a vida do pai, o filho pôde cuidar de um lar particular; embora casado, mesmo tendo filhos, ficava em tutela¹⁵³.

Além disso, dava-se com o poder paternal o mesmo que se passava com o poder marital; tinha por origem e por condição o culto doméstico. O filho nascido do concubinato não estava colocado sob a autoridade do pai. Entre o pai e este filho não existia comunhão religiosa; nada existia, portanto, que conferisse a um a autoridade e ordenasse ao outro a obediência. A paternidade, por si só, não conferia ao pai direito algum.

Graças à religião doméstica, a família era um pequeno corpo organizado, uma pequena sociedade com o seu chefe e o seu governo. Coisa alguma, na nossa sociedade moderna, nos dá uma idéia deste poder paternal. Nesta antiguidade, o pai não é somente o homem forte protegendo os seus e tendo também a autoridade de fazer-se obedecer: o pai é, além disso, o sacerdote, o herdeiro do lar, o continuador dos avós, o tronco dos descendentes, o depositário dos ritos misteriosos do culto e das fórmulas secretas da oração. Toda a religião reside no pai.

Mesmo o nome que o designa, *pater*, fornece curiosos ensinamentos. A palavra é a mesma em grego, em latim ou em sânscrito, e assim já podemos concluir que esta é palavra datada do tempo em que os antepassados dos helenos, dos itálicos e dos hindus viviam ainda juntos na Ásia Central. Qual seu sentido e que idéia podia representar então ao espírito dos homens? Podemos conhecê-los porque guardou o seu significado primitivo nas fórmulas da linguagem religiosa e do vocabulário jurídico. Quando os antigos, invocando Júpiter, lhe chamam *pater hominum Deorumque*, não querem dizer que Júpiter fosse o pai dos deuses e dos homens; porque nunca o consideraram como tal e, antes pelo contrário, sempre acreditaram no gênero humano existindo anteriormente a Júpiter. O mesmo título de *pater* foi dado a Netuno, Apolo, Baco, Vulcano e Plutão, que seguramente os homens não consideravam como seus pais¹⁵⁴; do mesmo modo, o título de *mater* foi aplicado a Minerva, Diana e Vesta, tidas como três deusas virgens. Do mesmo modo ainda, em linguagem jurídica, o título de *pater* ou *paterfamilias* podia dar-se a homem que não tivesse filhos, não fosse casado, ou mesmo não estivesse em idade de contrair matrimônio¹⁵⁵. A concepção de paternidade portanto não estava ligada a esta palavra. A língua antiga conhecia outra palavra designando propriamente o pai e que, tão antiga quanto *pater*, se encontra também no falar dos gregos, dos romanos e no dos hindus (*gânitar*, *ghenneté*, *genitor*). A palavra *pater* tinha ainda outro sentido. Em linguagem religiosa aplicava-se esta expressão a todos os deuses; no vernáculo do foro, a todo o homem que não dependesse de outro e tivesse autoridade sobre uma família e sobre um domínio, *paterfamilias*. Os poetas mostram-nos que era empregada indistintamente a todos quantos se desejava honrar. O escravo e o cliente usam-na para com seu senhor. Era sinônima das palavras *rex*, *anax*, *basileus*. Encerrava em si, não o conceito de paternidade, mas aquele outro de poder, de autoridade, de dignidade majestosa.

Que semelhante termo se aplicasse ao pai de família até poder tornar-se pouco a pouco o seu nome mais vulgar; eis seguramente um fato bastante significativo e que parecerá de importância a quem quer que deseje conhecer as antigas instituições. A história da palavra basta para nos dar uma idéia do poder exercido pelo pai durante muito tempo na família, e do sentimento de veneração que lhe era dedicado como pontífice ou como soberano.

2º ENUMERAÇÃO DOS DIREITOS QUE COMPUNHAM O PODER PATERNAL

As leis gregas e romanas reconheceram ao pai aquele poder ilimitado de que a religião, primitivamente, o revestira. Os direitos muito numerosos e muito diversos que as leis lhe conferiram podem ordenar-se em três categorias, conforme considerarmos o pai de família chefe religioso, proprietário ou juiz.

I. O pai é o chefe supremo da religião doméstica; determina todas as cerimônias do culto como entende, ou antes, como vira seu pai praticar. Ninguém na família lhe nega essa supremacia sacerdotal. A própria cidade e os seus pontífices nada podem alterar no seu culto. Como sacerdote do lar, o pai não reconhece superior hierárquico algum.

A título de chefe religioso, é o pai o responsável pela perpetuidade do culto e, por conseqüência, da família. Tudo quanto diz respeito a esta perpetuidade, que é seu primeiro cuidado e sua primeira obrigação, só depende do pai. Daí deriva todo um conjunto de direitos:

O direito de reconhecer o filho ao nascer, ou de o rejeitar. Este direito é dado ao pai tanto nas leis gregas¹⁵⁶ como nas romanas. Por mais bárbaro que seja, este direito não está em contradição com os princípios sobre os quais se fundou a família. A filiação, mesmo incontestada, não era bastante para poder participar-se no círculo sagrado da família: é preciso haver o consentimento do chefe e a iniciação no culto. Enquanto o filho não estiver associado à religião doméstica, nada representará para seu pai.

O direito de repudiar a mulher, quer em caso de esterilidade – porque é preciso que a família não se extinga –, quer em casos de adultério – porque a família e a descendência devem estar isentas de todo o contato impuro.

O direito de casar a filha, isto é, o direito de ceder a outro o poder que tem sobre ela. O direito de casar o filho: o casamento do filho interessa à perpetuidade da família.

O direito de emancipar, quer dizer, o de excluir um filho da família e do culto. O direito de adotar, que é o direito de introduzir o estranho no lar doméstico.

O direito de designar, ao morrer, tutor para sua mulher e filhos.

É de se notar que todos estes direitos eram atribuídos somente ao pai, com exclusão de todos os outros membros da família. A mulher não tinha o direito de divorciar-se, pelo menos nas épocas mais antigas. Mesmo quando viúva, a mulher não podia emancipar, nem adotar. Não podia ser tutora, nem mesmo de seus filhos. Em caso de divórcio, os filhos ficavam com o pai, mesmo as filhas. A mulher nunca podia ter os filhos em seu poder. Não lhe era pedido consentimento para o casamento de sua filha¹⁵⁷.

II. Vimos mais atrás que não se concebia originariamente a propriedade como direito individual, mas como direito de família. Os bens pertenciam, diz expressamente Platão e implicitamente está em todos os legisladores antigos, aos antepassados e aos descendentes. Esta propriedade, pela sua própria natureza, não se parcelava. Na família não podia haver mais do que um proprietário, a própria família, e um usufrutuário, o pai. Este princípio explica-nos muitas disposições do direito antigo.

Não podendo parcelar-se a propriedade, e assentando inteiramente na cabeça do pai, nem a mulher nem os filhos tinham coisa alguma de seu. O regime dotal era então desconhecido, mas, mesmo com este regime, a divisão da propriedade teria sido impraticável. O dote da mulher pertencia sem reservas ao marido, que exercia sobre os bens dotais não só os direitos do administrador, mas os de proprietário. Tudo quanto a mulher pudesse adquirir durante o casamento ficava nas mãos do marido. Nem sequer reavia o seu dote, ficando viúva¹⁵⁸.

O filho estava nas mesmas condições que a mulher: nada possuía. Nenhuma doação feita pelo filho tinha valor, pela simples razão de não lhe pertencer coisa alguma. O filho nada podia adquirir; os frutos do seu trabalho, os benefícios do seu comércio pertenciam a seu pai. Se algum estranho testasse em seu favor, seria seu pai, e não ele, quem receberia o legado. Por isto se explica o texto do direito romano que proíbe todo o contrato de venda entre pai e filho. Se o pai vendesse ao filho, é como se vendesse a si próprio, porque tudo quanto o filho adquirisse ficava pertencendo unicamente ao pai¹⁵⁹.

Vê-se no direito romano, e encontra-se também nas leis de Atenas, que o pai podia vender seu filho¹⁶⁰. Era o pai que podia dispor de toda a propriedade que pertencesse à família, e deste modo o seu próprio filho podia ser encarado como propriedade, porque os seus braços e o seu trabalho eram fonte de receita. O pai podia, pois, à sua escolha, guardar para si este instrumento de trabalho, ou cedê-lo a outro. Cedê-lo era o que se chamava vender o filho. Os textos que possuímos do direito romano não nos esclarecem devidamente sobre a natureza deste contrato de venda e sobre as reservas que se podiam fazer nele. Parece certo que o filho assim vendido não se tornava inteiramente escravo do comprador. O pai podia estipular no contrato que o filho lhe fosse vendido de novo. Conservava o seu poder sobre o filho, e, depois de o retomar, podia vendê-lo outra vez¹⁶¹. A lei das Doze Tábuas autoriza esta operação até três vezes, mas declara que depois desta terceira venda o filho ficará, enfim, liberto do poder paternal¹⁶². Pode julgar-se por aí como, no direito antigo, a autoridade do pai imperava de forma absoluta¹⁶³.

III. Plutarco informa-nos que em Roma as mulheres não podiam aparecer em justiça, mesmo como testemunhas¹⁶⁴. Lê-se no jurisconsulto Gaio: “É preciso saber que nada pode ceder-se em justiça às pessoas que estão sob o poder de outras, isto é, à mulher, ao filho e ao escravo. Na verdade, desde que estas pessoas não podem possuir coisa alguma, com razão se concluiu nada poderem também reivindicar em justiça. Se o vosso filho, submetido ao vosso poder, cometer algum delito, a ação em justiça será contra vós. O delito cometido por um filho na pessoa de seu pai não dá lugar a nenhuma ação em justiça.”¹⁶⁵ De tudo isto resulta muito claramente não poderem a mulher e o filho ser demandistas, defensores, acusadores, acusados ou testemunhas. De toda a família só o pai podia comparecer perante o tribunal da cidade; a justiça pública só existia para o pai. Assim o pai fica sempre responsável pelos delitos cometidos pelos seus.

Se a justiça, para o filho e para a mulher, não residia na cidade, era porque se encontrava em casa. O seu juiz era o chefe de família, sentenciando em tribunal por virtude da sua autoridade marital ou paternal, em nome da família e sob a proteção das divindades domésticas¹⁶⁶.

Tito Lívio relata que, querendo o Senado extirpar de Roma as Bacanais, decretou a pena de morte contra quantos nelas tomassem parte. O decreto teve fácil execução no que se refere aos cidadãos. Mas quanto às mulheres, que não eram as menos culpadas, logo surgiu grave dificuldade: as mulheres não podiam comparecer perante a justiça do Estado, pois só a família tinha o direito de julgá-las. O Senado respeitou este velho princípio e deixou aos maridos e aos pais o encargo de pronunciarem contra as mulheres a sentença de morte¹⁶⁷.

Este direito de jurisdição, pelo chefe de família exercido em sua casa, era completo e dele não havia apelação. Podia condenar à morte, como o magistrado o fazia na cidade; nenhuma autoridade tinha o direito de alterar as suas sentenças. “O marido”, diz Catão, o Antigo, “é o juiz de sua mulher; seu poder não sofre limitação; pode o que quer. Se a mulher cometeu qualquer falta, ele pune-a; se bebeu vinho, condena-a; se teve relações com outro homem, mata-a.” Quanto às filhas, o direito foi o mesmo. Valério Máximo cita certo Atilio que mata sua filha culpada de impudícia, e toda a gente conhece aquele pai que deu a morte a seu filho, cúmplice de Catilina¹⁶⁸.

Fatos desta natureza surgem numerosos a cada passo na história romana. Seria formar-se falsa idéia da matéria acreditar-se que o pai tinha o direito absoluto de matar a mulher e os filhos. O pai era o seu juiz. Se os feria de morte era apenas por virtude do seu direito de jurisdição. Como só o pai de família estava submetido ao julgamento da cidade, a mulher e o filho não podiam ter outro juiz a não ser o seu pai. Era, no interior da família, o seu único magistrado.

Devemos notar também que a autoridade paternal nunca foi de poder arbitrário, como seria o derivado do direito do mais forte. Tinha sua origem nas crenças arraigadas no fundo das almas, e encontrou os seus limites dentro dessas mesmas crenças. Por exemplo, o pai tinha o direito de excluir o filho da família, mas sabia muito bem que, se o fizesse, a família corria o risco de extinguir-se e os manes de seus antepassados caírem no eterno esquecimento. Tinha o direito de adotar um estrangeiro, mas a religião proibía-lhe de o fazer quando tivesse um filho. Era o único proprietário dos bens, mas não tinha, pelo menos originariamente, o direito de aliená-los. Podia repudiar a mulher, mas, para fazê-lo, precisava ter ousadia para quebrar o vínculo religioso estabelecido no casamento. Deste modo, a religião impunha ao pai tantas obrigações como lhe conferia direitos.

E assim tivemos durante muito tempo a família antiga. As crenças existentes nos espíritos foram bastantes, sem necessidade do direito da força ou da autoridade de qualquer poder social, para constituí-la regularmente, para dar-lhe uma disciplina, um governo, uma justiça, e fixar-lhe em todos os mínimos detalhes o direito privado.

CAPÍTULO IX

A antiga moral da família

A história não estuda somente os fatos materiais e as instituições; o seu verdadeiro objeto de estudo é a alma humana; a história deve propor-se ao conhecimento daquilo em que esta alma acreditou, pensou e sentiu nas diversas idades da vida do gênero humano.

Mostramos, no princípio deste livro, as antigas crenças que o homem teve sobre seu destino para depois da morte. Dissemos, em seguida, como essas crenças geraram as instituições domésticas e o direito privado. Resta procurar conhecer-se qual a ação dessas crenças sobre a moral nas sociedades primitivas. Sem pretender que esta velha religião tenha criado sentimentos morais no coração do homem, pode acreditar-se, pelo menos, que se tenha associado com eles para os fortalecer, para lhes dar maior autoridade, para lhes afirmar o seu poder e o seu direito de comando sobre a conduta do homem, e, algumas vezes, também para os falsear.

A religião destas primeiras épocas foi exclusivamente doméstica; a moral era-o também. A religião não dizia ao homem, mostrando-lhe um outro homem: ali está o teu irmão. Dizia-lhe: ali tens um estrangeiro; ele não pode participar dos atos religiosos do teu lar; não pode aproximar-se do túmulo de tua família, pois conhece outros deuses sem serem os teus, e não pode unir-se a ti em prece comum; os teus deuses repelem a sua adoração e encaram-no como seu inimigo; ele é também teu inimigo.

Na religião do lar, o homem não reza à divindade em favor dos outros homens; invoca-a apenas para si e para os seus. Ficou-nos um conhecido provérbio grego para recordação e vestígio deste antigo isolamento do homem na oração. Ainda no tempo de Plutarco se dizia ao egoísta: Tu sacrificas no lar¹⁶⁹. Isto significava: Afasta-te dos teus concidadãos, não tens amigos, os teus semelhantes não são para ti coisa alguma, tu só vives para ti e para os teus. Este provérbio representa os vestígios de tempo em que, gravitando toda a religião em volta do lar, o horizonte da moral e do afeto não ultrapassava ainda o estreito círculo da família.

É natural que a idéia moral tivesse tido seu começo e seu progresso nos mesmos termos da idéia religiosa. O deus das primeiras gerações, nesta raça, era assaz mesquinho; pouco a pouco, os homens tornaram-no mais magnânimo: assim também a moral, muito acanhada e muito incompleta de início, ter-se-á alargado imperceptivelmente até, de progresso em progresso, chegar a proclamar o dever de amar a todos os homens. O seu ponto de partida foi a família, tendo sido mediante a ação das crenças da religião doméstica, que apareceram, aos olhos do homem, os seus primeiros deveres.

Imaginemos esta religião do lar e do túmulo na época de seu pleno apogeu. O homem encontra muito perto de si a divindade. O deus está presente, como a própria consciência, às suas menores ações. O homem, sujeito a erros e a culpas, encontra-se sob o olhar de uma testemunha que nunca o abandona. O homem nunca se sente só. A seu lado, em sua casa, no seu campo, o homem encontra protetores que o apóiam nas labutas da vida, e juízes a punirem as ações culposas. “Os Lares”, dizem os romanos, “são divindades temíveis encarregadas de castigar os homens e de velar por tudo quanto se passa no interior das casas.” – “Os Penates”, dizem também os romanos, “são os deuses que nos dão a vida, alimentam o corpo e dirigem a nossa alma.”¹⁷⁰

Era gratificante ao homem dar ao lar a qualificação de casto¹⁷¹, e acreditava-se que o lar preceituava aos homens a castidade. Nenhum ato material ou moralmente impuro devia cometer-se à sua vista.

Os primeiros juízos sobre o que era culpa, castigo ou expiação parece terem vindo daí. O homem, ao sentir-se culpado, já não pode aproximar-se do seu próprio lar por seu deus repeli-lo. Para quem quer que haja derramado sangue de seu semelhante, jamais obterá dos deuses permissão para fazer o sacrifício, seja a libação, seja a oração, seja a refeição sagrada. Deus tão severo não admite nenhum perdão, nem distingue entre o assassinio involuntário e o crime premeditado. A mão manchada de sangue jamais poderá tocar os objetos sagrados¹⁷². Para o homem poder retomar o seu culto e reentrar na posse do seu deus, é-lhe preciso, pelo menos, purificar-se em cerimônia expiatória¹⁷³. Esta religião conhece a misericórdia, tem ritos para remir das desonras da alma e, por muito acanhada e grosseira que seja, sabe aliviar no homem o sofrimento por suas próprias faltas.

Embora a religião ignore em absoluto os deveres de caridade, ao menos traça ao homem, com admirável nitidez, os seus deveres de família. Torna o casamento obrigatório; o celibato é um crime aos olhos da religião que faz da continuidade da família o primeiro e o mais sagrado dos seus deveres. Mas a união que prescreve não pode realizar-se senão em presença das divindades domésticas; é a união religiosa, sagrada, indissolúvel, do esposo e da esposa. Não se julgue o homem autorizado a pôr de lado os ritos e a fazer do casamento simples contrato consensual, como no fim das sociedades grega e romana. Esta antiga religião proíbe-lho e, quando ele ousa, pune-o. Então o filho nascido de tal consórcio considera-se bastardo, isto é, como um ser não tendo lugar no lar, não tendo o direito de desempenhar nenhum ato sagrado, nem podendo orar¹⁷⁴.

Esta mesma religião vigia com cuidado a pureza da família. A seus olhos, a falta mais grave, de quantas possam cometer-se, é o adultério. Porque a primeira regra do culto está em o lar se transmitir de pai a filho; ora, o adultério perturba a natureza do nascimento. Encontramos como norma de religião o fato de o túmulo apenas dever encerrar os membros da família, e, sendo um estranho o filho nascido do adultério, parece evidente não poder esse filho ser enterrado no túmulo, porque, com este ato, se violariam todos os princípios da religião: o culto ficava profanado, o lar tornava-se impuro, cada oferenda ao túmulo convertia-se em impiedade. Há mais: pelo adultério quebra-se a cadeia na série dos descendentes; a família, sem o conhecimento dos homens vivos, fica extinta, e jamais haverá felicidade divina entre os antepassados. Assim fala o hindu: “O filho adúltero aniquila nesta vida e na outra as oferendas dirigidas aos manes.”¹⁷⁵

Eis o motivo por que as leis da Grécia e as de Roma dão ao pai o direito de repelir o filho recém-nascido. Ainda pela mesma razão, estas leis se mostram tão rigorosas e inexoráveis para com o adultério. Em Atenas permitia-se ao marido matar a culpada. Em Roma o marido, como juiz da mulher, condenava-a à morte. Esta religião era tão severa que o homem não tinha o direito de perdoar completamente, sendo, pelo menos, forçado a repudiar a adúltera¹⁷⁶.

Aqui estão, pois, as primeiras leis da moral doméstica, conhecidas e confirmadas. Além do sentimento natural, encontramos uma religião imperiosa a mostrar ao homem e à mulher que estão unidos para sempre e que desta união lhes derivam deveres rigorosos cujo esquecimento terá sido causa das mais graves conseqüências, tanto nesta vida como na outra. Deste costume resultou o caráter sério e sagrado da união conjugal entre os antigos e a pureza conservada na família durante muito tempo.

Esta moral doméstica prescreve ainda outros deveres. E assim diz à esposa que tem o dever de obedecer, e ao marido o de mandar. Ensinou a ambos o dever de se respeitarem mutuamente. A mulher tem direitos, porque tem o seu lugar no lar, sendo a encarregada de olhar para que não se extinga o fogo sagrado. É a mulher, sobretudo, quem deve estar atenta a que este fogo se conserve puro; invoca-o, oferece-lhe o sacrifício¹⁷⁷. Tem, pois, também o seu sacerdócio. Onde a mulher não estiver, o culto doméstico acha-se incompleto e insuficiente. Grande desgraça para o grego é ter o “lar sem esposa”¹⁷⁸. Entre os romanos a presença da mulher é de tal modo indispensável ao sacrifício que o sacerdote, ficando viúvo, perde o seu sacerdócio¹⁷⁹.

Pode-se dizer que só devido a esta participação no sacerdócio doméstico deve a mãe de família a veneração de que sempre se fez acompanhar na sociedade grega e na romana. Donde resulta a mulher ter na família título idêntico ao de seu marido: os latinos diziam *paterfamilias* e *materfamilias*, os gregos *oikodespótes* e *oikodéspoina*, os hindus *grihapati* e *grihatatni*. Deste fato procede também a fórmula pronunciada pela mulher no casamento romano *Ubi tu Caius, ego Caia*, fórmula com a significação de que se, na casa, a mulher não tem autoridade igual à do marido, tem pelo menos igual dignidade¹⁸⁰.

Quanto ao filho, já o encontramos submetido à autoridade do pai, que pode vendê-lo e condená-lo à morte. Mas esse filho exerce também o seu papel no culto; desempenha sua função nas cerimônias religiosas; a sua presença, em certos dias, torna-se de tal modo indispensável, que, se o romano não tem filhos, fica obrigado a ficticiamente adotar um filho para esses dias, para que possa cumprir os ritos¹⁸¹. Veja-se quão poderoso laço a religião estabeleceu entre o pai e o filho! Acredita-se numa segunda vida no túmulo, vida feliz e calma, contanto que as refeições sejam oferecidas regularmente. Com isto, o pai está convencido de que o seu destino para depois desta vida dependerá do cuidado tido pelo filho para com o seu túmulo; e o filho, por seu lado, está persuadido de que o pai, depois de morto, se tornará no deus que ele terá de invocar.

Pode adivinhar-se por tudo isto quanto estas crenças se traduziam em respeito e em afeto mútuo pela família. Os antigos davam às virtudes domésticas o nome de piedade: a obediência do filho para com o pai e o amor consagrado à mãe

chamavam-se piedade, *pietas erga parentes*; o afeto do pai pelo filho e a ternura de mãe eram também piedade, *pietas erga liberos*. Tudo na família era divino. Sentimento do dever, afeto natural, idéia religiosa, tudo se confundia, apenas formando um todo e sempre se exprimindo pela mesma palavra.

Talvez pareça bastante estranho que se considere o amor à casa como uma virtude, mas, de fato, assim se praticou entre os antigos. Este sentimento vivia profundo e poderoso nas suas almas. Olhai para Anquises que, à vista de Tróia em chamas, não quer, no entanto, deixar a sua velha morada. Ulisses, a quem são oferecidos todos os tesouros e mesmo a imortalidade, apenas quer tornar a ver a chama do seu lar. Avancemos até Cícero, onde não nos fala já o poeta, mas o homem de Estado: “Aqui está a minha religião, aqui está a minha raça, aqui estão os restos dos meus pais; não sei que encanto se encontra em tudo isto que penetra o meu coração e os meus sentidos.”¹⁸² É preciso conduzirmos o fio do nosso pensamento através do ambiente vivido pelas mais antigas gerações, para então compreendermos quanto estes sentimentos, já enfraquecidos no tempo de Cícero, tinham outrora sido brilhantes e poderosos. Para nós, a casa representa somente o domicílio, o abrigo; deixamo-la e esquecemo-la sem demasiado pesar, e, quando nos ligamos à casa, somente o fazemos pela força dos costumes e das recordações. Porque, para nós, a religião não está no seu interior, no coração da casa; o nosso Deus é o Deus do universo e encontramos-lo em toda a parte. Entre os antigos, porém, não sucedeu assim: era no interior da casa que tinham a sua principal divindade, a sua providência, quem individualmente os protegia, escutava as suas preces e deferia os seus desejos. Fora de casa já o homem não sentia Deus; o deus do vizinho era-lhe um deus hostil. Nesse tempo, o homem amava a sua casa como hoje ama a sua igreja¹⁸³.

Destarte as crenças das primeiras eras não se mantiveram estranhas ao desenvolvimento moral desta parte da humanidade. Os deuses prescreviam a pureza e proibiam derramar o sangue; se a noção de justiça não brotou desta crença, pelo menos fortaleceu-se por seu intermédio. Estes deuses pertenciam em comum a todos os membros da mesma família; a família achava-se, por isso, unida por poderoso laço, e todos os seus membros aprenderam a amar-se e a respeitar-se mutuamente. Os deuses viviam no interior de cada casa: o homem amou, pois, a sua casa, morada fixa e permanente, que ele herdara de seus avós, e sempre ligada aos filhos como santuários.

A antiga moral, pautada por estas crenças, ignora a caridade, embora a ensine nas virtudes domésticas. O isolamento da família foi, entre esta gente, origem da moral. Então os deveres apareceram, claros, precisos e imperiosos, mas limitados a reduzida assembléia. E será preciso recordarmos sempre, na continuação do livro, este caráter acanhado da moral primitiva porquanto a sociedade civil, fundada mais tarde sobre os mesmos princípios, revestiu o mesmo caráter; e, ainda porque, além disso, muitos aspectos singulares da política antiga se explicarão por seu intermédio¹⁸⁴.

CAPÍTULO X

A “*gens*” em Roma e na Grécia

Encontramos nos jurisconsultos romanos e em escritores gregos indicações de antiga instituição, parecendo ter sido de grande vigor na primeira idade das sociedades grega e itálica, mas que, tendo enfraquecido pouco a pouco, não nos deixa mais que vestígios apenas perceptíveis na última parte de sua história. Referimo-nos àquilo a que os latinos chamaram *gens* e os gregos *génos*.

Tem-se discutido muito sobre a natureza e a constituição da *gens*. Não será talvez inútil dizer-se, desde já, donde vem a dificuldade do problema.

A *gens*, como veremos mais adiante, formava um corpo de constituição inteiramente aristocrática e, graças a esta organização interior, os patrícios de Roma e os eupátridas de Atenas conseguiram tornar os seus privilégios muito duradouros. Quando o partido popular alcançou a primazia, logo combateu, com todas as suas forças, esta velha instituição. Se lhe tivesse sido possível aniquilá-la completamente, muito provavelmente não nos restaria dela a mínima recordação. Mas era singularmente preñe de vida e enraizada nos costumes, pelo que não se pôde fazê-la desaparecer inteiramente. Contentaram-se então em modificá-la, para o que lhe tiraram o que formava o seu caráter essencial e assim deixando-a apenas subsistir nas suas formas exteriores, com o que em nada se prejudicava o novo regime. E assim, em Roma, os plebeus imaginaram formar *gentes* à imitação dos patrícios e em Atenas experimentou-se alterar os *géne*, incorporando-os e substituindo-os pelos *dêmos*, estabelecidos à semelhança daqueles. Explanaremos estes fatos ao falarmos das revoluções. Por agora, basta notar-se aqui ser esta profunda alteração, introduzida pela democracia no regime da *gens*, de natureza a confundir quem queira estudar a sua constituição primitiva. Com efeito, quase todos os comentários sobre esta instituição chegados até nós datam de épocas em que esta já havia sido transformada. E só nos mostram da *gens* aquele pouco deixado subsistir pelas revoluções.

Suponhamos que, em vinte séculos, tenha desaparecido todo o conhecimento vivo acerca da Idade Média, não ficando documento algum sobre o que precedeu a revolução de 1789, aparecendo, no entanto, um historiador desse tempo querendo

fazer idéia das instituições anteriores. Os únicos documentos que esse historiador poderia conseguir mostrar-lhe-iam a nobreza do século XIX, muito diferente da feudal. Mas o historiador pensaria ter-se passado uma grande revolução nesse intervalo e sensatamente concluiria dever ter sido esta instituição, como todas as demais, transformada; esta nobreza, na lição dos textos, não será, para esse historiador, mais que sombra ou imagem muito atenuada de outra nobreza incomparavelmente mais poderosa. Em seguida, se examinar com atenção os escassos restos do antigo monumento, ou algumas expressões permanecidas na língua, por alguns termos escapados na lei, impressões indecisas ou lamentações estereis, permitir-lhe-ão predizer talvez alguma coisa do regime feudal e alcançar idéia das instituições da Idade Média não muito afastada da realidade. A dificuldade, seguramente, seria grande, mas não será menor para o historiador de nossos dias, ao querer conhecer a *gens* antiga, sem outros ensinamentos a seu respeito senão os datados de tempo em que esta *gens* já não é mais que sombra de si mesma.

Começaremos por analisar tudo o que os escritores antigos disseram da *gens*, isto é, o que dela subsistia em épocas em que já estava muito modificada. Depois, com a ajuda desses elementos, tentaremos entrever o verdadeiro regime da *gens* antiga.

1º OQUE OS ESCRITORES ANTIGOS NOS DÃO A CONHECER DA “GENS”

Se abrimos a história romana do tempo das Guerras Púnicas, encontraremos três personagens, de nome Cláudio Pulcher, Cláudio Nero e Cláudio Cêntho. Os três pertencem à mesma *gens*, à *gens* Cláudia.

Demóstenes, num dos seus discursos, apresenta-nos sete testemunhas a afirmar pertencerem todas ao mesmo *génos*, o dos Brítidas. Mas o que de notável tem este exemplo é que as sete pessoas citadas como membros do mesmo *génos* se encontram incluídas em seis *dêmos* diferentes, o que nos mostra o *génos* não corresponder exatamente ao *dêmo*, e não ser, como este, simples divisão administrativa¹⁸⁵.

Eis assim averiguado este primeiro fato; havia *gentes* em Roma e em Atenas. Poder-se-iam citar exemplos com referência a muitas mais cidades da Grécia e da Itália, concluindo, segundo todas as possibilidades, ter sido a *gens* uma instituição universal entre os antigos povos.

Cada *gens* tinha o seu culto especial. Na Grécia reconheciam-se, como membros da mesma *gens*, a “todos aqueles que faziam os sacrifícios em comum desde época muito afastada”¹⁸⁶. Plutarco menciona mesmo o lugar dos sacrifícios da *gens* dos Licomedas, e Ésquines fala-nos do altar da *gens* dos Butadas¹⁸⁷.

Também em Roma, cada *gens* tinha atos religiosos a cumprir, sendo o dia, o lugar e os ritos fixados pela sua religião particular¹⁸⁸. O Capitólio está cercado pelos gauleses; mas Fábio sai de lá e atravessa as linhas inimigas, vestindo trajes religiosos e levando na mão os objetos sagrados; vai sacrificar no altar da sua *gens*, situado no Quirinal. Na segunda Guerra Púnica, outro Fábio, aquele a quem alcunhavam de Escudo de Roma, faz frente a Aníbal e, embora a república tenha grande necessidade de que não abandone o exército, este Fábio entrega o comando ao imprudente Minúcio só porque chegara o dia do aniversário do sacrifício da sua *gens* e tornava-se indispensável ir a Roma para realizar o ato sagrado¹⁸⁹.

Este culto devia perpetuar-se, de geração em geração, e considerava-se um dever deixar filhos que o continuassem. Certo inimigo pessoal de Cícero, Cláudio, deixou a sua *gens* para entrar em família plebéia; Cícero exprobra este procedimento: “Por que expões a religião da *gens* Cláudia a extinguir-se pela tua falta?”¹⁹⁰

Os deuses da *gens*, *Dii gentiles*, protegiam só à *gens*, e só por ela queriam ser invocados. Nenhum estranho podia ser admitido em suas cerimônias religiosas. Acreditava-se que, se o estranho tivesse alguma parte da vítima, ou mesmo se somente assistisse ao sacrifício, os deuses da *gens* se ofenderiam com isso e todos os membros ficariam na iminência de grave impiedade.

Assim como cada *gens* tinha o seu culto e as suas festas religiosas, de igual modo tinha em comum o seu túmulo. Lê-se em discurso de Demóstenes: “Este homem, tendo perdido os seus filhos, amortalhou-os no túmulo de seus antepassados, naquele mesmo túmulo onde vivem em comum todos os da sua *gens*.” A continuação do discurso mostra como nenhum estranho podia enterrar-se nesse túmulo. Em um outro discurso o mesmo orador fala do túmulo onde a *gens* dos Buséolidas guarda os seus membros e onde realiza, em cada ano, o sacrifício fúnebre; “o lugar da sepultura está em campo bastante vasto e cercado por um muro segundo o costume antigo”¹⁹¹.

O mesmo se praticava entre os romanos. Veleio fala no túmulo da *gens* Quintília, e Suetônio diz-nos ter a *gens* Cláudia o seu túmulo na encosta do monte Capitolino¹⁹².

O antigo direito de Roma considera os membros de uma *gens* com capacidade para herdarem uns dos outros. As Doze Tábuas estabelecem que, à falta de filhos e de agnados, fica o *gentilis* seu herdeiro natural. Nesta legislação, o *gentilis* aparece como parente mais próximo do que o cognado, isto é, mais próximo que o parente pelas mulheres¹⁹³.

Nada existe de mais estreitamente ligado que os membros de uma *gens*. Unidos na celebração das mesmas cerimônias sagradas, ajudam-se mutuamente em todas as necessidades da vida. Toda a *gens* responde pela dívida de qualquer dos seus membros, pelo resgate do prisioneiro ou pelo pagamento da multa de condenado. Se um dos seus chega a ser magistrado, a *gens* quotiza-se para pagar-lhe as despesas a que obriga qualquer magistratura¹⁹⁴.

O acusado faz-se acompanhar ao tribunal por todos os membros da sua *gens*; isto demonstra a solidariedade estabelecida pela lei entre o homem e o corpo de que faz parte. Ato contrário à religião é a queixa contra um homem da sua *gens* ou mesmo o testemunhar contra homem da mesma *gens*. Certo Cláudio, pessoa notável, foi inimigo pessoal de Ápio Cláudio, o decênviro; quando este apareceu citado em juízo e ameaçado de morte, Cláudio apresentou-se para defendê-lo e implorou ao povo em seu favor, mas não sem antes advertir que, se dava este passo, o fazia “não por afeto, mas por dever”¹⁹⁵.

Se o membro da *gens* não tinha o direito de chamar algum outro homem da mesma *gens* perante a justiça da cidade, é porque havia justiça na própria *gens*. Cada homem tinha, com efeito, o seu chefe, ao mesmo tempo o seu juiz, o seu sacerdote e o seu comandante militar¹⁹⁶. Quando a família sabina dos Cláudios veio estabelecer-se em Roma, as três mil pessoas suas componentes obedeciam a um único chefe. Mais tarde, quando os Fábios se encarregaram sozinhos de fazer a guerra contra os Veios, encontramos esta *gens* com um chefe falando em seu nome perante o Senado e que a conduz contra o inimigo¹⁹⁷.

Também na Grécia, cada *gens* tinha o seu chefe; as inscrições fazem fé a este respeito e mostram-nos esse chefe a usar geralmente o título de arconte¹⁹⁸. Enfim, tanto em Roma como na Grécia, a *gens* tinha as suas assembléias e promulgava decretos aos quais os seus membros deviam obediência, sendo respeitados até mesmo pela própria cidade¹⁹⁹.

E este é o conjunto de usos e de leis que ainda encontramos vigorando em épocas posteriores e já com a *gens* enfraquecida e quase desnaturada. São estes os vestígios de tão antiga instituição²⁰⁰.

2º EXAME DE ALGUMAS DAS OPINIÕES EMITIDAS PARA EXPLICAR A “GENS” ROMANA

Sobre este assunto, há muito inscrito nas discussões dos eruditos, têm sido apresentados muitos pareceres. Uns dizem ser a *gens* apenas semelhança de nome. Segundo outros, a *gens* não é mais que expressão de certa relação entre uma família exercendo o patronado e outras famílias suas clientes. Qualquer destas duas opiniões tem sua parte de verdade, mas nenhuma corresponde inteiramente a toda a série de fatos, de leis e de usos que acabamos de enumerar.

Segundo outra teoria, a palavra *gens* designa certa espécie de parentesco artificial; a *gens* seria a associação política de muitas famílias originariamente estranhas umas às outras; e à falta de laço de sangue, a cidade teria estabelecido entre estas uma união fictícia e um parentesco de convenção.

Mas apresenta-se-nos logo uma primeira objeção. Se a *gens* é apenas essa associação fictícia, como explicar que tenham os seus membros direito a herdarem uns dos outros? Por que razão é o *gentilis* preferido ao cognado? Já vimos mais atrás as regras de hereditariedade e dissemos então da estreita e necessária analogia fundada pela religião entre o direito de suceder o parentesco masculino. Poderemos supor que a lei antiga se afastasse deste princípio, a ponto de conceder a sucessão aos *gentilis* muito embora estes fossem estranhos uns aos outros?

O caráter mais saliente e mais bem comprovado da *gens* acha-se justamente em esta *gens*, tal como a família, ter um culto próprio. Ora, se procurarmos saber qual é o deus que cada um adora, verificaremos sempre que é o seu antepassado divinizado, sendo o túmulo o altar onde se faz o sacrifício. Em Atenas, os Eumólpidas veneram Eumolpos, progenitor da sua raça; os Fitáidas adoram o herói Fitalos, os Butadas a Butos, os Buséidas a Buselos, os Laquíadas a Láquios, e os Aminândridas a Cécrops²⁰¹. Em Roma, os Cláudios descendem de um Clausus; os Cecílios honram como chefe da sua grei ao herói Céculo, os Calpúrnios a Calpo, os Júlios a Júlio, e os Clélios a Clelo²⁰².

Verdade seja que podemos acreditar que muitas destas genealogias foram inventadas mais tarde; mas também cumpre confessar que este embuste não tem razão de ser se não fosse uso constante entre as verdadeiras *gentes* reconhecerem o antepassado comum e lhes prestarem culto. A mentira procura sempre imitar a verdade.

Além disso, o embuste não se praticava tão facilmente como nos parece. O culto não era uma vã formalidade exibitiva. Uma das regras mais rigorosas da religião impunha honrarem-se apenas como antepassados aqueles de quem verdadeiramente se descendia; oferecer esse culto ao estranho convertia-se em impiedade grave. Se a *gens* adorava em comum um antepassado, é porque na *gens* todos acreditavam sinceramente descenderem desse antepassado. Simular um túmulo, simular aniversários e refeições fúnebres teria sido mentir no que havia de mais sagrado e zombar da religião. Semelhante ficção era possível na época de César, quando a velha religião das famílias já não comovia ninguém. Mas, reportando-nos ao tempo em que as crenças eram poderosas, não podemos acreditar que muitas famílias, associando-se na

mesma hipocrisia, se tenham atrevido a dizer umas às outras: Vamos fingir ter o mesmo antepassado; erigir-lhe-emos um túmulo, oferecer-lhe-emos refeições fúnebres e os nossos descendentes adorá-lo-ão em todo o decorrer dos tempos. Semelhante pensamento não devia apresentar-se aos espíritos, ou devia arredar-se para longe deles como culposos.

Nos problemas difíceis que a história oferece, muitas vezes aconselha-se pedir aos termos da língua todos os ensinamentos que nos possam elucidar. Uma instituição explica-se muitas vezes pela palavra por que se designa. Ora, a palavra *gens* significa precisamente o mesmo que a palavra *genus*, podendo tomar-se indiferentemente uma pela outra e dizer-se *gens Fabia* ou *genus Fabium*²⁰³, pois qualquer das palavras corresponde ao verbo *gignere* e ao substantivo *genitor*, do mesmo modo que *génos* corresponde a *génâin* e a *goneús*. Todas estas palavras trazem em si a idéia de filiação. Os gregos designavam também os membros do *génos* pela palavra *homogálaktes*, que significa *alimentados do mesmo leite*²⁰⁴. Comparem-se todas estas palavras com aquelas outras habitualmente traduzidas por família, como o latim *familia*, o grego *oikos*. Nem uma nem outra contém em si o sentido de geração, ou de parentesco. A verdadeira significação de família é propriedade; designa o campo, a casa, o dinheiro, os escravos, e por isso as Doze Tábuas, referindo-se ao herdeiro, dizem-no *familiam nancitor*, o que aceita a sucessão. Quanto à *ános*, é claríssimo que não apresenta ao nosso espírito nenhuma outra idéia senão a de propriedade ou de domicílio. São estes os vocábulos habitualmente traduzidos por família. Ora, é admissível que termos cujo sentido intrínseco é o de domicílio ou o de propriedade pudessem empregar-se tantas vezes para designar uma família e que outras palavras cujo sentido interno é o de filiação, nascimento ou paternidade só tivessem designado uma associação artificial? Seguramente isto não estaria em conformidade com a nitidez e a precisão das línguas antigas. É indubitável que os gregos e os romanos ligavam às palavras *gens* e *génos* o sentido de uma origem comum. Esta idéia pode ter desaparecido quando a *gens* se alterou, mas a palavra permaneceu como testemunho da sua existência.

O critério que apresenta a *gens* como associação factícia tem, pois, contra si: 1º, ter a velha legislação reconhecido aos *gentiles* o direito de hereditariedade; 2º, quererem as crenças religiosas só comunidade de culto onde houvesse comunidade de nascimento; 3º, os termos da língua que afirmam para a *gens* origem comum. Outro defeito do sistema está em supor que sociedades humanas como estas possam ter começado por alguma convenção e por um artifício, o que a ciência histórica não pode admitir como verdade incontestada.

3º A “GENS” É A FAMÍLIA TENDO AINDA A SUA ORGANIZAÇÃO PRIMITIVA E A SUA UNIDADE

Tudo nos mostra a *gens* como ligada por um vínculo de nascimento. Analisemos ainda a linguagem: os nomes das *gens*, na Grécia e em Roma, ostentam a forma empregada nas duas línguas para os patronímicos. Cláudio significa filho de Clausus, e Butadas filho de Butas.

Aqueles que julgam ver na *gens* uma associação artificial partem de princípio falso. Supõem a *gens* contando sempre com muitas famílias de nomes diversos e indicam, de bom grado, o exemplo da *gens* Cornélia, efetivamente compreendendo a Cipiões, Lêntulos, Cossus e Silas. Mas para afirmá-lo tornava-se preciso que sempre fosse assim. A *gens* Márcia parece não ter tido sempre mais que uma só linhagem; também somente uma linha de descendência se vê na *gens* Lucrecia, e na *gens* Quintília durante muito tempo. Seria com certeza muito difícil dizer quais as famílias componentes da *gens* Fábia, porque todos os Fábios conhecidos na história pertencem manifestamente à mesma estirpe e de começo todos usaram do mesmo sobrenome de Vibulano; trocam-no a seguir pelo de Ambusto, para mais tarde o substituírem pelo de Máximo ou de Dorso.

Sabe-se que em Roma era costume comum a todo o patrício usar três nomes. Chamava-se, por exemplo, Públio Cornélio Cipião. Não é inútil procurarmos saber qual destes três nomes se considerava como o seu nome verdadeiro. Públio era apenas um nome colocado antes do de família, *proenomen*; Cipião era um nome acrescido ao *cognome*, *agnomen*. O seu verdadeiro nome, *nomen*, era Cornélio, nome esse, ao mesmo tempo, que pertencia a toda a *gens*. Se não tivéssemos mais que estes ensinamentos acerca da *gens* antiga, estes, por si sós e unicamente, bastavam para nos afirmarem ter existido Cornélios antes de haver Cipiões, e não, como se diz muitas vezes, ter a família dos Cipiões se associado a outras para formarem a *gens* Cornélia.

Vemos, com efeito, pela história, ter a *gens* Cornélia estado durante muito tempo indivisa e todos os seus membros usarem igualmente o *cognomen* de Maluginenses e o de Cossus. Somente no tempo do ditador Camilo um dos seus ramos adotou o apelido de Cipião e, pouco mais tarde, outro seu ramo tomou o sobrenome de Rufus, para em seguida o substituir pelo de Sila. Os Lêntulos só aparecem na época das guerras dos samnitas e os Cetegos, tão-somente, pela Segunda Guerra Púnica. O mesmo se dá com a *gens* Cláudia. Os Cláudios continuam, durante muito tempo, unidos em uma só família e todos usando o sobrenome de Sabinos ou de Regilenses, indicação da sua origem. Durante sete gerações não se distinguem ramos nesta família, aliás muito numerosa. E só na oitava geração, isto é, no tempo da Primeira Guerra Púnica, assistimos a estes

três ramos se separarem e adotarem três sobrenomes, depois hereditários: são os Cláudios Pulcher, que continuam durante dois séculos; os Cláudios Cenchos, que não tardaram a extinguir-se; e os Cláudios Nero, que se mantêm até o tempo do Império.

Infere-se do que dissemos não ser a *gens* associação de famílias, mas a própria família. Podia indiferentemente compreender apenas uma única linhagem ou produzir ramos numerosos, mas, não obstante, nunca deixava de ser sempre uma só família.

Todavia torna-se fácil compreender a formação da *gens* antiga e a sua natureza, se a relacionarmos com as velhas crenças e as antigas instituições por nós já estudadas. Reconhecer-se-á mesmo como a *gens* deriva, muito naturalmente, da religião doméstica e do direito privado das antigas idades. Que prescreve, com efeito, esta religião primitiva? Que o antepassado, isto é, o homem primeiramente enterrado no túmulo, seja perpetuamente honrado como um deus e que os seus descendentes reunidos todos os anos, junto do lugar sagrado onde ele repousa, lhe ofereçam a refeição fúnebre. O lar sempre aceso e o túmulo sempre honrado com um culto são o centro em volta do qual todas as gerações gravitam, e em que todos os ramos da família, por mais numerosos que sejam, ficam agrupados num só conjunto. E que diz ainda o direito privado destes velhos tempos? Ao observarmos o que foi a autoridade na família antiga, vimos os filhos não se separarem do pai e, ao estudarmos as normas reguladoras da transmissão do patrimônio, verificamos como, graças ao princípio da comunhão de propriedade, os irmãos mais novos não se separam do irmão mais velho. Lar, túmulo, patrimônio, tudo isto, originariamente, era indivisível. E, por consequência, também a família o era. O tempo não a desmembrava. Esta família indivisível, desenvolvendo-se através dos tempos, perpetuando o seu culto e o seu nome séculos afora, foi verdadeiramente a *gens* antiga. A *gens* era a família, mas a família que conservava a unidade que sua religião lhe ordenara, e que havia alcançado todo o desenvolvimento que o antigo direito privado lhe permitia atingir²⁰⁵.

Admitida esta verdade, torna-se transparente tudo o que nos dizem da *gens* os escritores antigos. A estreita solidariedade logo notada como existindo entre os seus membros nada tem de extraordinário, porque são parentes por nascimento. O culto praticado em comum não é ficção, pois o tomaram de seus antepassados; como pertencentes à mesma família, têm sepultura comum. Pela mesma razão, a lei das Doze Tábuas os declara com capacidade para herdarem uns dos outros. Como originariamente todos tivessem um mesmo patrimônio indiviso, o uso e mesmo a necessidade impuseram que toda a *gens* respondesse pelas dívidas de qualquer dos seus membros e pagasse o resgate do prisioneiro ou a multa do condenado. Todas estas regras se estabeleceram por si próprias, quando a *gens* tinha ainda a sua unidade; ao desmembrar-se, não puderam, contudo, desaparecer inteiramente. Da unidade antiga e sagrada desta família, restam sinais persistentes no sacrifício anual que reunia os membros dispersos, na legislação que lhes reconhecia direitos de herança, e nos costumes que lhes ordenavam que se prestassem auxílio mutuamente.

Parece próprio que os membros de uma mesma *gens* usassem o mesmo nome e isto justamente se deu. O uso dos patronímicos data desta antiguidade e relaciona-se visivelmente com a velha religião. A união de nascimento e de culto indica-se na comunhão de nome. Cada *gens* transmitia, de geração em geração, o nome do antepassado e perpetuava-o com o mesmo cuidado com que continuava o seu culto. O que os romanos chamaram propriamente *nomen*, foi o nome do antepassado obrigatoriamente trazido por todos os descendentes e todos os membros da *gens*. Dia veio, porém, em que cada ramo, tornando-se independente sob certos aspectos, marcou a sua individualidade adotando o sobrenome (*cognomen*). Contudo, como cada pessoa devia distinguir-se por sua denominação particular, cada homem teve assim o seu *agnomen*, como Caio ou Quinto. Mas o verdadeiro nome era o da *gens* porque era este o oficialmente usado, aquele que era sagrado, porque, enfim, era aquele nome que, remontando ao primeiro antepassado conhecido, devia durar tanto tempo quanto a família e os seus deuses. O mesmo sucedia na Grécia; romanos e helenos ainda neste ponto se parecem. Todo grego, pelo menos se pertencesse a família antiga e regularmente constituída, tinha, como o patrício de Roma, três nomes. Um dos nomes era-lhe particular; outro, era o de seu pai, e, como estes dois nomes se revezavam ordinariamente entre si, o conjunto dos dois equivalia ao *cognomen* hereditário que, em Roma, designava o ramo da *gens*; enfim o terceiro nome era o de toda a *gens*. Assim dizia-se Milcíades, filho de Címon, Laquíadas, e, na geração seguinte, Címon, filho de Milcíades, Laquíadas, *Kimôn Miltiádou Lakiades*. Os Laquíadas formavam um *génos*, que, do mesmo modo que os Cornélios, eram uma *gens*. O mesmo se dava com os Butadas, os Fitáldas, os Britidas, os Aminândridas etc. Pode notar-se em Píndaro que nunca se fazia o elogio dos heróis sem se recordar o nome do seu *génos*. O nome, entre os gregos, terminava ordinariamente em *ides* ou *ades* e apresentava assim uma forma adjetivada, do mesmo modo que o nome da *gens*, entre os romanos, invariavelmente terminava em *ius*. Não era esse o verdadeiro nome; no falar diário podia designar-se o homem pelo seu sobrenome individual, mas na linguagem oficial da política ou da religião tornava-se obrigatório dar ao homem a sua denominação completa e sobretudo nunca esquecer o nome do *génos*²⁰⁶. Deve notar-se que a história dos nomes seguiu, entre os antigos, caminho inteiramente diferente do trilhado pelas sociedades cristãs. Na Idade Média, até o século XII, o nome verdadeiro foi o de batismo, ou nome individual, e os patronímicos só apareceram bastante mais tarde, como nomes de terra, ou como sobrenome. Entre os antigos deu-se precisamente o contrário. Esta divergência relaciona-se, se a observarmos bem, com as

diferenças existentes entre as duas religiões. Para a antiga religião doméstica, a família era o verdadeiro corpo, o verdadeiro ser vivo, do qual o indivíduo se tornava apenas membro inseparável: assim o nome patronímico foi o primeiro em data e o primeiro em importância. A nossa nova religião, pelo contrário, reconheceu vida própria ao indivíduo, liberdade completa, independência inteiramente pessoal e não lhe repugnou de modo algum isolá-lo da família: por isso, o nome de batismo foi o primeiro e durante muito tempo o único nome do homem.

4º EXTENSÃO DA FAMÍLIA; A ESCRAVIDÃO E A CLIENTELA

Quanto vimos acerca da família, a sua religião doméstica, os deuses que criou, as leis por ela legisladas, o direito de primogenitura sobre o qual se firmou, a sua unidade, o seu desenvolvimento de geração em geração até vir formar a *gens*, a sua justiça, o seu sacerdócio, o seu governo interno, tudo eleva necessariamente o nosso pensamento à época primitiva quando a família surge independente de todo poder superior, e com a cidade ainda sem existir.

Vejamos essa religião doméstica, os deuses pertencendo a uma só família e exercendo sua providência apenas no recinto da casa, com o culto secreto, religião não querendo ser propagada, a antiga moral a prescrever o isolamento das famílias: torna-se manifesto como crenças desta natureza não podem brotar no espírito dos homens, senão na época em que as grandes sociedades não estavam ainda formadas. Se o sentimento religioso se contentava com concepção tão acanhada do divino, é porque a associação humana era também proporcionalmente estreita. O tempo em que o homem só acreditava nos deuses domésticos é quando também nada mais existia do que as famílias. É bem certo terem estas crenças podido subsistir depois de as cidades e as nações estarem formadas, e até mesmo muito tempo depois. O homem não se liberta facilmente das opiniões que por algum tempo o dominaram. Essas crenças puderam, portanto, durar, embora estivessem então em conflito com o estado social. Com efeito, que existe de mais contraditório do que viver em sociedade civil, tendo cada família os seus deuses particulares? Mas, evidentemente, esta contradição nem sempre existiu, e, na época em que estas crenças dominaram os espíritos e se tornaram tão poderosas para criarem uma religião, correspondiam, no tempo, exatamente, ao estado social dos homens. Ora, o único estado social que pode estar de acordo com as crenças é aquele em que a família vive independente e isolada.

Foi esse o estado em que toda a raça ariana parece ter vivido durante muito tempo. Os hinos dos vedas assim o comprovam quanto ao ramo que deu origem aos hindus; as antigas crenças e o velho direito privado atestam-no relativamente aos que mais tarde seriam gregos e romanos.

Se compararmos as instituições políticas dos arianos do Oriente com as dos arianos do Ocidente, não se encontra quase nenhuma analogia entre umas e outras. Se, pelo contrário, compararmos entre si as instituições domésticas destes diversos povos, notamos estar a família constituída na Grécia e na Índia segundo os mesmos princípios; esses princípios eram, aliás, como já observamos, de natureza tão singular que não podemos supor esta semelhança simples efeito do acaso; enfim, não só essas instituições oferecem evidente analogia entre si, mas ainda as palavras por que se designam são muitas vezes as mesmas nos diferentes dialetos falados por esta raça, desde o Ganges até o Tibre. Desse fato pode tirar-se dupla conclusão: a de que a origem das instituições domésticas nesta raça é anterior à época em que os seus diferentes ramos se apartaram; e a de que, pelo contrário, a origem das instituições políticas se mostra posterior a esta separação. As primeiras fixaram-se nos tempos em que a raça vivia ainda no seu antigo berço da Ásia central; as segundas compuseram-se pouco a pouco nas diversas regiões até onde suas migrações os levaram.

Portanto, pode entrever-se longo período durante o qual os homens não conheceram nenhuma outra forma de sociedade além da família. Então se estabeleceu a religião doméstica, esta não podendo ter nascido em sociedade constituída de outro modo e assim devendo afirmar-se durante muito tempo para obstáculo ao desenvolvimento social. Neste tempo, se fixou também o antigo direito privado, que, embora mais tarde se encontre em desacordo com os interesses de sociedade pouco extensa, estava então em perfeita harmonia com o estado da sociedade em que se formou.

Coloquemo-nos, pois, em pensamento, no seio dessas antigas gerações, cuja lembrança não pode desaparecer inteiramente, ao legar as suas crenças e as suas leis às gerações seguintes. Cada família tem a sua religião, os seus deuses e sacerdócio. No isolamento religioso temos a sua lei; o seu culto permanece secreto. Mesmo na morte, ou na existência que se segue à morte, as famílias não se confundem: cada família continua a viver à parte no seu túmulo, de onde se exclui todo estranho. Cada família tem também a sua propriedade, isto é, a sua parte de terra, que lhe está inseparavelmente agregada pela religião: os seus deuses Termos guardam-lhe o recinto e os seus manes velam por ela. O isolamento da propriedade torna-se de tal maneira obrigatório que dois domínios não podem confinar um com o outro, devendo deixar entre si uma faixa de terra que a ninguém pertencesse e ficasse inviolável. Enfim, cada família tem o seu chefe, como qualquer nação teria o seu rei. Tem as suas leis, sem dúvida não escritas, mas gravadas pela crença religiosa no coração de cada homem. Tem a

sua justiça interna, superior à qual nenhuma outra há para que se possa apelar. Tudo aquilo de que o homem tem rigorosa necessidade para a sua vida material, ou para a sua vida moral, a família possui. Não precisa de coisa alguma de fora; a família é um Estado organizado, uma sociedade que se basta a si própria.

Mas esta família do mundo antigo não se reduzia às proporções da família moderna. Nas grandes sociedades a família desmembra-se e diminui, mas na ausência de qualquer outra sociedade estende-se, desenvolve-se, ramifica-se, sem se dividir. Muitos ramos mais novos ficam agrupados em redor do ramo mais velho, junto do lar único e do túmulo comum.

Outro elemento ainda entrou na composição desta família antiga. A necessidade recíproca que o pobre tem do rico, e o rico do pobre, criou os servos. Mas nesta espécie de regime patriarcal servos ou escravos formam um todo. Concebe-se, com efeito, que o princípio da prestação de serviço livre, voluntário, podendo cessar pelo capricho do servo, não possa conciliar-se com o estado social em que a família viva isolada. Além disso, a religião doméstica não permite a admissão de estranho na família. Era preciso, portanto, por qualquer meio, tornar o servo membro e parte integrante da família. Era o que sucedia, por espécie de iniciação do recém-chegado no culto doméstico.

Costume curioso, que subsistiu ainda por muito tempo nas casas atenienses, mostra-nos como o escravo entrava na família. Faziam-no aproximar-se do lar, colocavam-no em presença da divindade doméstica, derramavam-lhe água lustral na cabeça e faziam-no partilhar com a família alguns bolos e frutos²⁰⁷. Esta cerimônia tinha semelhanças com a do casamento e a da adoção. Sem dúvida, a sua significação estava no fato de o iniciado, estranho na véspera, passar a ser, para o futuro, membro da família e ter a sua mesma religião. Assim o escravo assistia às orações e tomava parte nas festas²⁰⁸. O lar protegia-o porque a religião dos deuses Lares lhe pertencia tanto como ao seu senhor²⁰⁹. Por isso o escravo devia ser enterrado no lugar da sepultura da família.

Mas precisamente porque o servo adquiria o culto e o direito de orar, perdia por esse fato a sua liberdade. A religião era cadeia a retê-lo. Estava ligado à família por toda a vida e mesmo para o tempo que seguia à sua morte.

O seu senhor podia fazê-lo sair da baixa servidão e tratá-lo como homem livre. Mas o servo, por esse fato, não abandonava a família. Como lhe estava preso pelo culto, não podia, sem impiedade, separar-se da família. Sob o nome de *liberto*, ou com o de *cliente*, o servo continuava a reconhecer a autoridade do chefe ou patrono, e as suas obrigações para com o senhor nunca cessavam. O servo não podia casar sem a autorização do senhor, e os filhos nascidos do seu casamento continuavam obedecendo ao mesmo senhor²¹⁰.

Formava-se assim na intimidade da grande família um certo número de pequenas famílias clientes e subordinadas. Os romanos atribuíram a Rômulo a constituição da clientela, como se uma instituição desta natureza pudesse ser obra de um só homem. A clientela é mais antiga que Rômulo. Existiu por toda a parte, tanto na Grécia como por toda a Itália²¹¹. Não foram as cidades que a estabeleceram nem que a regularam; ao contrário, como mais adiante veremos, as cidades pouco a pouco a enfraqueceram até a aniquilarem. A clientela é instituição de direito doméstico e existia já nas famílias antes do aparecimento das cidades.

Torna-se necessário não apreciar a clientela dos tempos antigos à luz dos clientes encontrados no tempo de Horácio. É evidente ter sido o cliente, durante muito tempo, um servidor ligado ao patrono. Mas havia então alguma coisa que lhe dava dignidade: o fato de tomar parte no culto e estar associado à religião da família. Tinha o mesmo lar, as mesmas festas e os mesmos *sacra* que seu patrono. Em Roma, em virtude desta comunhão religiosa, tomava o nome da família. Consideravam-no membro da família por adoção. Assim resultava um estreito vínculo e reciprocidade de deveres entre o patrono e o cliente. Escutai a velha lei romana: “Se o patrono causou prejuízo a seu cliente, que seja maldito, *sacer esto*, que morra.”²¹² O patrono deve proteger o cliente por todos os meios e por todas as forças de que disponha; usando da oração, como sacerdote; da lança, como guerreiro; da lei, como juiz. Mais tarde, quando a justiça da cidade alguma vez chamar o cliente, o patrono deverá ir defendê-lo; deverá mesmo revelar-lhe as fórmulas misteriosas da lei que o leva a ganhar a sua causa²¹³. Poder-se-ia testemunhar em justiça contra cognado, mas não se poderia fazê-lo contra cliente²¹⁴, e continuar-se-ia a considerar os deveres para com os clientes muito acima dos devidos a cognados²¹⁵. Por quê? É porque o cognado, ligado somente pelas mulheres, não era parente e não tomava parte na religião da família. O cliente, pelo contrário, tem comunhão do culto, tem, por muito inferior que seja, o verdadeiro parentesco, que consiste, no dizer de Platão, em adorar os mesmos deuses domésticos.

A clientela é laço sagrado formado pela religião, nada havendo que possa quebrá-lo. Um homem que algum dia foi cliente de uma família nunca mais pode desligar-se dessa família. A clientela dos tempos primitivos não aparece como relação voluntária e passageira entre dois homens; é hereditária: é-se cliente, por dever, de pai a filho²¹⁶.

Vê-se por tudo isto como a família dos tempos mais antigos, com o seu ramo primogênito e os seus ramos mais novos, com os seus servos mais os seus clientes, podia vir a constituir numeroso grupo de homens. A família, com a religião que lhe mantinha a unidade, graças ao seu direito privado que a tornava indivisível, ou às leis da clientela que retinha os servos, chegava a formar em toda a sua extensão uma sociedade enorme que tem seu chefe hereditário. A raça ariana parece ter sido composta, durante vários séculos, de um número indefinido de sociedades desta natureza. Esses milhares de pequenos grupos

viviam isolados, mantendo poucas relações entre si, não necessitando uns dos outros, não estando unidos por laço algum, nem religioso nem político, e tendo cada qual o seu domínio, o seu governo interno e os seus deuses.

LIVRO TERCEIRO

A cidade

CAPÍTULO I

A fratria e a cúria; a tribo

Até aqui não demos nenhuma data, e ainda continuaremos a não poder apresentá-la. Na história das sociedades antigas as épocas indicam-se mais facilmente pela sucessão das idéias e das instituições que pela seqüência dos anos.

O estudo das antigas regras de direito privado faz-nos entrever, para além dos tempos chamados históricos, um período de séculos durante o qual a família aparece como única forma de sociedade existente. Esta família podia então contar, no seu extenso quadro, milhares de seres humanos. Mas, nestes limites, a associação humana aparece ainda bastante acanhada: muito acanhada para as necessidades materiais, porque seria difícil a esta família ter os recursos suficientes para todos os acasos da vida; e muito acanhada ainda para as necessidades morais da nossa natureza, porque já vimos quanto, neste pequeno mundo, a inteligência do divino se revelou mesquinha e sua moral incompleta.

A estreiteza desta sociedade primitiva correspondia à pequenez da idéia que se fazia da divindade. Cada família tinha os seus deuses, e o homem só conhecia e adorava às divindades domésticas. Mas não deve ter-se contentado muito tempo com estes deuses, tão abaixo do que sua inteligência podia atingir. Se ainda eram precisos muitos séculos para chegar a compreender Deus como um ser único, incomparável, infinito, pelo menos devia aproximar-se insensivelmente desse ideal, aumentando, de geração em geração, a sua concepção e fazendo recuar pouco a pouco a linha do horizonte que separa, para ele, o Ser divino das coisas terrenas.

A idéia religiosa e a sociedade humana iam, portanto, desenvolver-se ao mesmo tempo.

A religião doméstica proibia a duas famílias misturarem-se e confundirem-se. Mas era possível que muitas famílias, sem sacrificarem coisa alguma da sua religião particular, se unissem, pelo menos para a celebração de outro culto que lhes fosse comum. E foi isto que se deu. Certo número de famílias formou um grupo, ao qual a língua grega deu o nome de fratria e a latina o de cúria¹. Existiria entre estas famílias de um mesmo grupo algum vínculo de nascimento? Não podemos afirmá-lo. O certo é que esta nova associação não se realizou sem algum alargamento da idéia religiosa. Ao mesmo tempo que essas famílias se uniram, logo conceberam uma divindade superior a seus deuses domésticos que, comum a todos, velava por todo o grupo. Erigiram-lhe altar, acenderam o fogo sagrado e instituíram-lhe o culto².

Não havia cúria ou fratria sem o seu altar e o seu deus protetor. Ali o ato religioso era da mesma natureza do realizado em família. Consistia essencialmente na refeição em comum; o alimento, tendo sido preparado sobre o próprio altar, era, por consequência, sagrado, e comia-se recitando algumas orações; a divindade estava presente e recebia a sua parte de alimentos e de bebidas³.

As refeições religiosas da cúria subsistiram durante muito tempo em Roma; Cícero refere-as e Ovídio descreve-as⁴. No tempo de Augusto conservavam ainda todas as suas antigas formas. “Vi nestas habitações sagradas”, diz um historiador da época, “a refeição disposta perante o deus; as mesas eram de madeira, de acordo com os usos dos antepassados, e a baixela de barro. Os alimentos eram pães, bolos de farinha-flor e alguns frutos. Vi fazerem libações; nestas não eram utilizadas taças de ouro ou de prata, mas vasos de argila; e admirei os homens dos nossos dias que permanecem fiéis aos ritos e aos costumes dos seus pais.”⁵ Em Atenas, nos dias de festa, como, por exemplo, as Apatúrias e as Targélias, cada fratria se reunia em redor do seu altar e imolava uma vítima, cuja carne, depois de assada no fogo sagrado, se repartia por todos os membros da fratria, guardando-se grande cuidado para que algum estranho não tomasse para si nenhuma porção⁶.

Houve usos que duraram até os últimos tempos da história grega e derramam assim alguma luz sobre a natureza da fratria antiga. Assim, encontramos no tempo de Demóstenes a indispensabilidade, para se fazer parte de alguma fratria, de haver nascido de casamento legítimo entre as famílias que a compunham. Porque a religião da fratria, como a da família, não

se transmitia senão pelo sangue. O jovem ateniense era apresentado à fratria por seu pai, que jurava ser ele seu filho. A admissão realizava-se sob forma religiosa. A fratria imolava uma vítima, e fazia assar sua carne sobre o altar, estando presentes todos os seus membros. Se recusavam admitir o recém-chegado, como tinham o direito de fazê-lo no caso de duvidarem da legitimidade do seu nascimento, deviam tirar a carne de cima do altar. Se, porém, não o faziam, e depois de cozida a partilhavam com o recém-chegado, o mancebo estava admitido e tornava-se, irrevogavelmente, membro da sociedade⁷. Estas práticas dão-nos a perceber como os antigos acreditaram que todo o alimento preparado sobre o altar e compartilhado entre muitas pessoas estabelecia entre estas um vínculo indissolúvel e sagrada união só acabada com a morte⁸.

Cada fratria ou cúria tinha seu chefe, curião ou fratriarca, cuja principal função era a de presidir os sacrifícios. Talvez, originariamente, suas atribuições tivessem sido mais amplas. A fratria tinha suas assembleias, as suas deliberações, e podia promulgar decretos⁹. Na fratria, como na família, havia um deus, um culto, um sacerdócio, uma justiça e um governo. Era como uma pequena sociedade modelada exatamente sobre a família.

A associação continuou naturalmente a alargar-se, e segundo o mesmo sistema. Muitas cúrias, ou fratrias, se agruparam, formando-se assim a tribo.

Esta nova assembleia teve ainda a sua religião; em cada tribo houve altar e divindade protetora¹⁰.

O deus da tribo era ordinariamente da mesma natureza do da fratria, ou do da família. Era um homem divinizado, um *herói*. Deste herói derivava o nome da tribo: por isso os gregos lhe chamaram *herói epônimo*. Tinha seu dia de festa anual. A parte principal da cerimônia religiosa consistia em refeição, em que toda a tribo tomava parte¹¹.

A tribo, como a fratria, tinha assembleias e promulgava decretos, a que todos os seus membros deviam submeter-se. Tinha tribunal e direito de jurisdição sobre os seus membros. Tinha um chefe, *tribunus*, *phulodarileús*¹². Pelo que conhecemos das instituições da tribo, vemos esta ter sido constituída, originariamente, como sociedade independente, como se não existisse acima dela poder social algum¹³.

CAPÍTULO II

Novas crenças religiosas

1º OS DEUSES DA NATUREZA FÍSICA

Antes de passarmos da formação das tribos ao estudo do aparecimento das cidades, torna-se indispensável referirmo-nos aqui a um importante elemento na vida intelectual das antigas populações.

Ao investigarmos as crenças mais antigas destes povos, encontramos uma religião que tinha por objeto os antepassados e por símbolo principal o lar; esta religião constituiu a família e fundamentou as primeiras leis. Mas esta raça teve, também em todos os seus ramos, uma outra religião, sendo suas principais figuras Zeus, Hera, Atena, Juno, do Olimpo helênico e do Capitólio romano.

Das duas religiões, a primeira tomou os seus deuses da alma humana, e a segunda escolheu-os entre a natureza física. Se este sentimento da força viva e da consciência trazida pelo homem lhe tivesse inspirado a primeira idéia do divino, a paisagem da imensidão de tudo quanto o cerca e o esmaga teria traçado outro curso ao seu sentimento religioso.

O homem dos primeiros tempos achava-se continuamente em presença da natureza; os costumes da vida civilizada ainda não haviam estabelecido uma separação entre a natureza e o homem. O seu olhar deliciava-se perante todas essas belezas ou mostrava o seu deslumbramento perante as suas grandezas. Gozava da luz, receava a noite e, ao ver reaparecer “a santa claridade dos céus”¹⁴, reconhecidamente se recolhia. A sua vida estava inteiramente nas mãos da natureza; esperava a nuvem benfazeja de que dependia a sua colheita; temia a borrasca porque esta lhe destruía o trabalho e as esperanças de todo o ano. Sentia a cada momento a sua fraqueza e a força incomparável de tudo quanto o rodeava. O homem experimentava em si, perpetuamente, um misto de veneração, de amor e de terror, perante a poderosa natureza.

Este sentimento não o trouxe imediatamente à concepção do Deus único governando o universo, por ser desconhecedor ainda de toda a idéia de universo. O homem deste tempo ignorava a Terra, o Sol e os astros, como partes do mesmo corpo, e tampouco lhe ocorria que estes pudessem ser governados por um mesmo e único Ser. Aos primeiros olhares lançados pelo homem sobre o mundo exterior, logo este mundo se lhe figurou uma espécie de república confusa com suas forças rivais a guerrearem-se. Como julgasse as coisas exteriores em harmonia com ele próprio, e se sentisse pessoa livre, igualmente olhava cada parte da criação, o solo, a árvore, a nuvem, a água do rio, o Sol, outras tantas pessoas semelhantes a si;

atribui-lhes pensamento, vontade, discernimento; e, como as sentia poderosas e sofria o seu predomínio, confessou a estas sua dependência; rezou-lhes e adorou-as; e dessas coisas construiu deuses.

Assim, nesta raça, a idéia religiosa apresentou-se ao homem sob duas formas muito diferentes. Por um lado, o homem ligou o atributo divino ao princípio invisível, à inteligência, a quanto entrevia da alma, a quanto sentia de sagrado em si. Por outro lado, aplicou a sua idéia do divino aos objetos exteriores que contemplava, amava ou temia, aos agentes físicos donos da sua felicidade e da sua vida.

E estas duas ordens de crenças deram origem e asilo a duas religiões que duraram tanto tempo quanto as sociedades grega e romana. Não se guerrearam mutuamente; viveram até em muito boa inteligência dividindo entre si o comando sobre o homem, embora sem nunca se confundirem. Sempre tiveram seus dogmas inteiramente distintos, muitas vezes contraditórios, cerimônias e práticas absolutamente diferentes. O culto dos deuses do Olimpo e o dos heróis e dos manes nunca tiveram entre si coisa alguma de comum. Destas duas religiões não saberemos dizer qual foi a primeira em data, nem mesmo saberíamos afirmar se uma teria sido anterior à outra; o certo, porém, é ter sido a primeira, a dos mortos, estabelecida em época muito remota, e permanecendo imutável nas suas práticas, enquanto os seus dogmas pouco a pouco se extinguíam: a outra, de natureza física, apresentou maior progresso e desenvolveu-se livremente através dos tempos, modificando pouco a pouco as suas lendas e as suas doutrinas, aumentando sem cessar a sua autoridade sobre o homem.

2º RELAÇÃO DESSA RELIGIÃO COM O DESENVOLVIMENTO DA SOCIEDADE HUMANA

É natural que os primeiros rudimentos desta religião da natureza sejam muito antigos, talvez mesmo tão remotos quanto o culto dos antepassados, por corresponderem a concepções mais gerais e mais elevadas, sendo-lhes necessário muito mais tempo para se fixarem numa doutrina precisa¹⁵. Está bem averiguado não ter a religião da natureza vindo ao mundo em um só dia, nem ter saído inteiramente do cérebro de um só homem. Não encontramos, nas origens desta religião, nem profeta, nem colégio de sacerdotes. Brotou das diferentes inteligências por efeito da sua força natural. Cada uma das inteligências de então a moldou a seu modo. Entre todos estes deuses, provindos de talentos diversos, houve semelhanças, porque as idéias se formaram no espírito do homem de um modo mais ou menos uniforme; houve, no entanto, uma grande variedade, dado que cada espírito era autor dos seus deuses. Disso tudo resultou, durante muito tempo, esta religião mostrar-se confusa e os seus respectivos deuses inumeráveis.

Contudo, os elementos que podiam divinizar-se não eram muito numerosos. O Sol que fecunda, a Terra que alimenta, a nuvem alternadamente benéfica ou funesta, tantos eram os principais poderes com os quais se podiam criar os deuses. Mas de cada um destes elementos nasceram milhares de deuses. É que o mesmo agente físico, visto sob aspectos diversos, recebeu dos homens nomes diferentes. E assim, o Sol, por exemplo, foi chamado aqui Hércules (o Glorioso); ali, Febo (o Brilhante), e, mais além, Apolo (o que afasta a noite ou o mal); certo homem adora-o como Ser Superior (Hiperion), outro já o chama compassivo (Alexicacos), e por longo tempo os grupos de homens, ao darem estes diversos nomes ao astro Brilhante, jamais quiseram compreender que possuíam um mesmo e único deus.

Efetivamente, cada homem adorava apenas um número muito restrito de divindades; mas os deuses de um não pareciam ser os mesmos do outro. Os nomes podiam realmente assemelhar-se; muitos homens puderam dar isoladamente, ao seu deus, o nome de Apolo, ou o de Hércules, porque estas palavras pertenciam à língua usual e comum, apenas adjetivando o Ser divino por um ou outro de seus atributos mais notáveis. Mas, embora com o mesmo nome, os diferentes grupos de homens não queriam acreditar na existência de um só deus. Contavam-se milhares de Júpiteres diferentes; havia toda uma multidão de Minervas, de Dianás, de Junos, parecendo-se um pouco umas com as outras. Elaboradas no trabalho livre de cada um dos espíritos, todas estas concepções eram, de algum modo, sua propriedade, acontecendo portanto que estes deuses se mostravam aos homens, durante muito tempo, independentes uns dos outros, cada qual recebendo sua lenda particular e seu culto¹⁶.

Tendo-se dado o primeiro aparecimento destas crenças em época em que os homens viviam ainda no estado de família, os novos deuses apresentaram primeiramente, como os demônios, os heróis e os lares, o mesmo caráter das divindades domésticas. Cada família criava os seus deuses e guardava-os egoisticamente, só para si, como protetores cujas boas graças não se podiam compartilhar com estranhos. Este pensamento aparece freqüentemente nos hinos dos Vedas, e não temos dúvida de que já existisse no espírito dos arianos do Ocidente, porque nos deixou visíveis vestígios na sua religião. À medida que a família, personificando algum agente físico, criava um deus, logo o associava ao seu lar, contava-o entre o número dos seus penates e juntava à sua fórmula de oração algumas palavras dirigidas ao novo deus. Por isso muitas vezes se encontram, entre os antigos, expressões como estas: os deuses que residem junto do meu lar, o Júpiter do meu lar, o Apolo de meus pais¹⁷. “Eu te conjuro”, diz Tecmesse a Ajax, em nome de Júpiter residente junto do teu lar.” Medéia, a feiticeira, diz a

Eurípides: “Juro por Hécate, minha deusa principal, que venero e habita o santuário do meu lar.” Quando Virgílio nos descreve o que de mais antigo conhece a religião de Roma, ao mesmo tempo nos mostra Hércules associado do lar de Evandro adorado como divindade doméstica.

Dessa lei religiosa derivam os milhares de cultos locais, entre os quais nunca pôde firmar-se uma unidade. Daí essas lutas de deuses, de que o politeísmo está cheio, e representando lutas de famílias, de cantões ou de cidades. Daí, enfim, essa quantidade inumerável de deuses, e de deusas, de quantos, com certeza, só conhecemos pequena parte: porque muitos somem-se sem nos legarem de si sequer a recordação do seu nome, por se extinguirem as famílias que os adoravam, ou por terem sido destruídas as cidades que lhes tinham votado seu culto.

Necessitou-se de muito tempo, antes que os deuses saíssem do seio das famílias que os haviam concebido e que todas consideravam patrimônio seu. Conhece-se mesmo como muitos dentre eles nunca se desligaram dessa espécie de laço doméstico. Deméter de Elêusis ficou sendo a divindade particular da família dos Eumólpidas; Atena, da acrópole de Atenas, pertencia à família dos Butadas. Os Potícios de Roma tinham um Hércules, e os Náutios uma Minerva¹⁸. Há fortes probabilidades para podermos asseverar ter estado o culto de Vênus, durante muito tempo, confinado na família dos Júlios, antes mesmo de ter culto público em Roma.

Aconteceu que, com o tempo, tendo a divindade de certa família adquirido grande prestígio para a superstição dos homens e aparecendo assim como todo-poderosa na proporção da prosperidade dessa família, toda a cidade imediatamente queria adotá-la e prestar-lhe culto público para alcançar os mesmos favores. Foi o que sucedeu com a deusa Deméter dos Eumólpidas, com Atena dos Butadas, e com Hércules dos Potícios. Mas quando uma família consentia assim em comunicar com os demais o seu deus, reservava para si, pelo menos, o exercício do sacerdócio. Pode-se observar como a dignidade de sacerdote, para cada deus, foi por longo tempo hereditária, não podendo sair de determinada família¹⁹. Vestígios de um tempo em que o próprio deus era propriedade dessa família, só a família protegendo e só pela família querendo ser servido.

Deve dizer-se ter esta segunda religião estado desde sempre de acordo com o estado social dos homens. Tendo por berço cada família, por muito tempo permaneceu fechada nesse estreito horizonte. Mas prestava-se melhor que o culto dos mortos aos futuros progressos da associação humana. Realmente, os antepassados, os heróis e os manes, pela sua própria essência, eram deuses, só podendo ser adorados por número muito limitado de homens e assim estabelecendo, perpetuamente, insuperáveis linhas de demarcação entre as famílias. A religião dos deuses da natureza tinha um quadro mais largo. Nenhuma lei rigorosa se opunha a que cada um dos cultos se propagasse; não era da natureza íntima desses deuses serem adorados apenas por uma família, e repelirem o estranho. Enfim, os homens, insensivelmente, deviam chegar à compreensão de que o Júpiter de uma família era, no fundo, o mesmo ser ou a mesma concepção do de outra família, o que já não podiam pensar em relação a dois lares, dois antepassados ou duas famílias.

Ao que foi exposto some-se ainda o fato de esta nova religião obedecer a uma outra moral. Não se limitava a ensinar ao homem os seus deveres de família. Júpiter era o deus da hospitalidade; da sua parte vinham os estrangeiros, os suplicantes, “os veneráveis indigentes”, a quantos urgia tratarem-se “como irmãos”. Os deuses to-mavam muitas vezes forma humana, e mostravam-se aos mortais. Algumas ocasiões vinham assistir às suas lutas e tomar parte nos seus combates; outras, também para lhes prescreverem a concórdia, e ensiná-los a ajudarem-se uns aos outros.

À mesma medida que esta segunda religião foi-se desenvolvendo, a sociedade engrandeceu-se. Ora, torna-se demasiado evidente como esta religião, débil de início, logo se dilatou alcançando larga extensão. Originariamente, estava como abrigada nas famílias, sob a proteção do lar doméstico. Aí o novo deus obteve seu pequeno lugar, uma estreita *cela*, à vista e ao lado do altar venerado, a fim de o deus receber o mesmo respeito tributado pelos homens ao seu lar. Pouco a pouco, o deus foi conquistando maior autoridade sobre a alma e renunciou a esta espécie de tutela; deixou então o lar doméstico, e teve habitação para si e sacrifícios que lhe eram próprios. Esta habitação (*naós* de *naio*, habitar) foi, aliás, construída à imagem do antigo santuário; foi, como anteriormente, uma *cela* em frente de um lar; mas a *cela* alargou-se, embelezou-se e transformou-se em templo. O lar ficou à entrada da casa do deus, mas diminuído em importância. O lar, que, primeiramente, havia sido o principal, tornou-se apenas o acessório. Deixou de ser o deus, descendo à categoria do altar de deus, de instrumento para o sacrifício. Ficou destinado a servir para queimar a carne da vítima e assim conduzir a oferenda, juntamente com a oração do homem, à divindade majestosa cuja estátua morava no templo.

Quando se vê erguerem-se esses templos e abrirem-se as suas portas diante da sua multidão de adoradores, podemos enfim convencer-nos como, depois de muito tempo, a inteligência humana e a sociedade se desenvolveram.

CAPÍTULO III

Forma-se a cidade

A tribo, tanto como a família e a fratria, constitui-se em corpo independente, com culto especial de onde se excluía o estrangeiro. Quando formada, nenhuma nova família podia nela ser admitida. Duas tribos de modo algum podiam fundir-se em uma só, porque a sua religião a isso se opunha. Mas, assim como muitas fratrias estavam reunidas em uma tribo, muitas tribos puderam associar-se, sob condição de o culto de cada uma delas ser respeitado. No dia em que nasceu essa aliança nasceu a cidade.

Pouco importa investigar-se a causa determinadora de muitas tribos vizinhas assim se unirem. Ou a união fosse voluntária, ou imposta pela força superior de alguma tribo, ou tornada obrigatória pela vontade poderosa de algum homem, temos como certo ter sido ainda o culto que estabeleceu este vínculo de nova associação. As tribos agrupadas para formar a cidade nunca deixaram de acender o fogo sagrado e de ter religião comum.

Assim, a sociedade humana, nesta raça, não se expandiu à maneira de um círculo que se alastrasse paulatinamente, de um lugar a outro, mas, ao contrário, pela junção de pequenos grupos, já constituídos há muito tempo. Muitas famílias formaram a fratria, muitas fratrias a tribo, e muitas tribos a cidade. Família, fratria, tribo, cidade são, portanto, sociedades perfeitamente análogas e nascidas umas das outras por uma série de federações.

No entanto – convém registrar –, à medida que estes diferentes grupos se associam, nenhum perde a sua individualidade nem a sua independência. Ainda que se reúnam muitas famílias em uma só fratria, cada uma se mantém constituída como na época do seu isolamento; coisa alguma lhes faz alterar o culto, o sacerdócio, o direito de propriedade ou a sua justiça interna. Em seguida, associam-se as cúrias, mas continuando a ter cada uma o seu culto, as suas reuniões, as suas festas e o seu chefe. Da tribo passa-se à cidade, mas as tribos, por essa mesma razão, não são dissolvidas e cada uma continua a formar um corpo, pouco mais ou menos como se a cidade não existisse. Em religião, subsistiu grande quantidade de pequenos cultos, acima dos quais se estabeleceu o culto comum; em política, continuou a funcionar uma infinidade de pequenos governos, acima dos quais se colocou o governo comum.

A cidade era uma confederação. Por isso se viu obrigada, pelo menos durante alguns séculos, a respeitar a independência religiosa e civil das tribos, das cúrias e das famílias, e ainda por isso não teve desde logo o direito de intervir nos negócios particulares de cada um desses pequenos corpos. A cidade nada tinha a ver com quanto se passasse no seio de cada família: não era juiz do que por lá se passava e deixava ao pai o direito e o dever de julgar sua mulher, seu filho ou o seu cliente. Por essa razão o direito privado, prefixado na época do isolamento das famílias, pôde durar nas cidades até muito tarde, sem se modificar.

Este modo de fundação das cidades antigas está atestado em costumes que duravam, inveteradamente, em longa observância. Se examinarmos o exército da cidade nos primeiros tempos, veremo-lo distribuído em tribos, em cúrias e em famílias²⁰ “de tal modo”, diz um antigo, “que o guerreiro tenha por vizinho, no combate, aquele que, em tempo de paz, faz a libação e o sacrifício no mesmo altar”²¹. Se estudarmos as assembléias do povo nos primeiros séculos de Roma, encontraremos estas a votarem por cúrias e por *gentes*²². Se examinarmos o culto, veremos haver, em Roma, seis Vestais, duas por cada tribo; em Atenas o arconte faz a maior parte dos sacrifícios em nome de toda a cidade, mas algumas cerimônias religiosas ficam ainda a ser realizadas em comum pelos chefes das tribos²³.

Assim, a cidade não é um agregado de indivíduos, mas uma confederação de muitos grupos já anteriormente constituídos e que a cidade deixa subsistir. Sabe-se, pelos oradores áticos, como cada ateniense fazia, ao mesmo tempo, parte de quatro sociedades distintas: era membro de uma família, de uma fratria, de uma tribo e de uma cidade. Mas não entra em todas as quatro ao mesmo tempo e no mesmo dia, como o francês que, desde o momento em que nasce, fica logo pertencendo, na mesma ocasião, a determinada família, à comuna, ao departamento e à Pátria. O homem entra em épocas diversas nas quatro sociedades e de qualquer modo subindo de uma para a outra. A criança, primeiramente, é admitida na família por uma cerimônia religiosa realizada dez dias depois do seu nascimento. Alguns anos mais tarde, entra na fratria por nova cerimônia, aqui já descrita. Enfim, aos dezesseis ou dezoito anos, apresenta-se para ser admitida na cidade. Nesse dia, diante do altar e da carne fumegante da vítima, pronuncia o juramento pelo qual se obriga, entre outras coisas, a respeitar sempre a religião da cidade²⁴. A partir desse dia, está iniciado no culto público e ei-lo cidadão²⁵. Olhando atentamente para esse jovem ateniense, subindo de degrau em degrau, de culto em culto, ficaremos com a mesma imagem dos graus por que passou outrora a associação humana. A jornada em que esse jovem é obrigado a caminhar foi, antes dele, trilhada pela sociedade.

Um exemplo tornará esta verdade mais clara. Restam-nos das antiguidades de Atenas bastantes tradições e recordações para podermos ajuizar com alguma clareza do modo de formação da cidade ateniense. Originariamente, diz-nos Plutarco, a Ática achava-se dividida por famílias²⁶. Algumas dessas famílias da época primitiva, como os Eumólpidas, os Cecrópidas, os Gefirenses, os Fitáidas e os Laquíadas, perpetuaram-se pelas épocas seguintes. Nesse tempo a cidade ateniense não existe ainda, mas cada família, rodeada dos seus descendentes mais novos e dos seus clientes, ocupa um cantão e nele vive em absoluta independência. Cada família tem a sua religião própria: os Eumólpidas, fixados em Elêusis, adoravam Deméter; os Cecrópidas, habitando o rochedo mais tarde chamado Atenas, tinham por divindades protetoras Posêidon e Atena. Ao lado,

sobre a pequena colina do Areópago, o deus protetor era Ares; em Maratona, havia um Hércules, em Prásias um Apolo, outro Apolo em Fila, os Dióscuros em Cefalônia, e assim por diante em todos os outros lugares²⁷.

Todas as famílias tinham seu chefe, como tinham seu deus e seu altar. Quando Pausânias visitou a Ática encontrou nos pequenos burgos antigas tradições a se perpetuarem com o culto; e essas tradições fizeram-no ciente de como cada burgo tivera o seu rei, ainda antes do tempo em que Cécrops reinou em Atenas²⁸. Não seria a reminiscência de época afastada quando as grandes famílias patriarcais, semelhantes aos clãs célticos, tinham cada qual seu chefe hereditário, ao mesmo tempo sacerdote e juiz? Uma centena de pequenas sociedades vivia isoladamente no país, não conhecendo entre si nenhum laço religioso ou político, tendo cada qual o seu território, guerreando-se entre si algumas vezes, e estando, enfim, separadas umas das outras a tal ponto que o casamento entre elas nem sempre foi permitido²⁹.

Mas as necessidades, ou os sentimentos, aproximaram-nas. Insensivelmente uniram-se em pequenos grupos, aos quatro, aos seis. Assim, vemos que, segundo a tradição, os quatro burgos da planície de Maratona se associaram para juntamente adorarem a Apolo Delfiniano; os homens do Pireu, de Falera e os de dois cantões vizinhos uniram-se por sua vez e, em comum, edificaram templo a Hércules³⁰. Com o tempo, esta centena de pequenos Estados achou-se reduzida a doze confederações. A transformação, pela qual a população na Ática passou do estado de família patriarcal a uma sociedade um pouco mais vasta, é atribuída na lenda aos esforços de Cécrops; do que apenas se deve depreender que tal transformação só terá terminado na época em que se coloca o reinado desta personagem, isto é, no décimo sexto século antes da nossa era. Vê-se, portanto, que Cécrops só reinou sobre uma das doze associações, na que mais tarde foi Atenas; as outras onze continuavam completamente independentes, cada qual tendo o seu deus protetor, o seu altar, o seu fogo sagrado e o seu chefe³¹.

No decurso de muitas gerações o grupo dos Cecrópidas adquiriu insensivelmente maior importância. Resta-nos, deste período, a recordação da luta sanguinolenta sustentada pelos Cecrópidas contra os Eumólpidas de Elêusis, da qual resultou estes submeterem-se-lhes sob a única condição de conservarem na família o sacerdócio hereditário da sua divindade³². cremos ter havido ainda mais lutas e outras conquistas, cuja memória não se conservou. O rochedo dos Cecrópidas, onde se desenvolveu o culto de Atena, e que acabou por adotar o nome da sua divindade principal, obteve supremacia sobre os demais onze Estados. Apareceu então Teseu, herdeiro dos Cecrópidas. Todas as tradições concordam em afirmar ter ele reunido os doze grupos em uma só cidade. Conseguiu, efetivamente, fazer adotar em toda a Ática o culto de Atena Polias, de modo que todo o país, desde então, celebrou em comum o sacrifício das Panatenéias. Antes de Teseu, cada pequeno burgo tinha o seu fogo sagrado e o seu pritanado; mas quis Teseu que o pritanado de Atenas fosse o centro religioso de toda a Ática³³. Estabeleceu-se desde então a unidade ateniense; religiosamente, cada cantão conservava o antigo culto de origem, mas todos adotaram mais um culto comum; politicamente, cada cantão conservou os seus chefes, os seus juizes, o seu direito de reunião, mas, acima desses governos locais, tiveram o governo central da cidade³⁴.

Das memórias e tradições completíssimas religiosamente conservadas por Atenas, parece-nos derivarem ainda duas verdades igualmente manifestas: uma, a de que a cidade foi uma confederação de grupos constituídos antes da sua formação; outra, a de que a sociedade não se desenvolveu tanto como a religião se alargou. Não se saberia dizer se foi o progresso religioso a conduzir este progresso social; o certo é que ambos se produziram ao mesmo tempo e com notória unanimidade de vistas.

Devemos pensar bem na excessiva dificuldade existente entre as populações primitivas para fundarem sociedades regulares. O vínculo social não é fácil de se estabelecer entre seres humanos tão diversos, tão livres, tão inconstantes. Para lhes dar regras comuns, para instituir o comando e fazer-se acatar pela obediência, para obrigar a paixão a ceder à razão, e a razão individual à razão pública, parece com certeza indispensável existir algo mais forte que a força material, mais respeitável que o interesse, mais seguro que a teoria filosófica, mais imutável que a convenção, alguma coisa existente por igual no fundo de todos os corações e nestes se afirmando com autoridade.

Essa coisa é a crença. Nada de mais poderoso existe sobre a alma. A crença é obra do nosso espírito, mas não encontramos neste liberdade para modificá-la a seu gosto. A crença é de nossa criação, mas a ignoramos. É humana, e a julgamos sobrenatural. É efeito do nosso poder, e é mais forte do que nós. Está em nós, não nos deixa, e a cada momento nos fala. Se nos manda obedecer, obedecemos; se nos indica deveres, submetemo-nos. O homem pode dominar a natureza, mas está sempre sujeito ao seu próprio pensamento.

Ora, uma antiga crença ordenava ao homem que honrasse o antepassado; o culto do antepassado agrupou a família em volta do altar. Daí a primeira religião, as primeiras orações, a primeira idéia do dever e a primeira moral; daí também a instituição da propriedade, a fixação de ordem de sucessão e, enfim, todo o direito privado e todas as regras da organização doméstica. Depois aumentou a crença e, ao mesmo tempo, alargou-se a associação. Os homens, à medida que sentem que há para eles divindades comuns, vão-se aliando em grupos cada vez mais extensos. As mesmas regras, inventadas e estabelecidas pela família, aplicam-se sucessivamente à fratria, à tribo e à cidade.

Abarquemos com o olhar todo o caminho percorrido pelos homens. De início, a família vive isolada e o homem só conhece os deuses domésticos *theoi pathôoi dii gentiles*. Acima da família forma-se a fratria com o seu deus, *theos phrátrios*, *Juno curialis*. A seguir temos a tribo, e o deus da tribo, *theos phúlios*. Chega-se enfim à cidade e concebe-se um deus cuja providência abrange a cidade inteira, *theos punieús*, *penates publici*. Hierarquia de crenças, hierarquia de associações. A idéia religiosa foi, entre os antigos, o sopro inspirador e organizador da sociedade.

As tradições dos hindus, dos gregos e dos etruscos recordavam aos homens terem sido os deuses quem lhes revelara as leis sociais. Esta forma lendária oculta meia-verdade. As leis sociais foram obra dos deuses, mas esses deuses, tão poderosos e tão benfazejos, eram derivados das crenças dos homens.

Este foi o modo de criação do Estado entre os antigos; o seu estudo tornava-se indispensável para nos elucidar inteiramente sobre a natureza e instituições da cidade. Mas é preciso fazer aqui uma reserva. Se as primeiras cidades se formaram pela confederação de pequenas sociedades anteriormente constituídas, isto não quer dizer que tenham sido todas as cidades que nós conhecemos estabelecidas de igual maneira. Uma vez achada a organização municipal, não era exigido para cada nova cidade recomeçar o mesmo caminho, longo e dificultoso. Podia mesmo, muitas vezes, acontecer seguir-se a ordem inversa. Quando algum chefe, saindo da cidade já constituída, ia fundar nova cidade, não levava ordinariamente consigo mais do que pequeno número de concidadãos seus, aos quais costumavam associar-se outros homens chegados dos mais diversos lugares, podendo mesmo pertencer às mais variadas raças. Mas esse chefe não deixava de constituir sempre o novo Estado à semelhança daquele donde provinha. Por consequência, dividia o seu povo em tribos e em fratrias. Cada uma dessas pequenas sociedades tinha o seu altar, sacrifícios e festas; cada nova cidade imaginava mesmo algum antigo herói a quem honrasse com seu culto e do qual, pelo decorrer do tempo, se julgava descendente.

Muitas vezes ainda, sucedeu viverem os homens de certo país sem leis e sem ordem, ou porque a organização social não conseguisse estabelecer-se, como em Arcádia, ou porque esta se corrompesse e dissolvesse por via de revoluções muito bruscas, como em Cirene e em Thurii. Se algum legislador empreendesse pôr os homens debaixo de determinada ordem, não deixava em caso algum de começar por dividi-los em tribos e em fratrias, como se não houvesse outro tipo de sociedade. Em cada um destes quadros instituía o herói epônimo, estabelecia sacrifícios e inaugurava tradições. Por aqui se começava sempre, quando se queria fundar a sociedade regular³⁵. Assim procedeu o próprio Platão ao fantasiar a sua cidade-modelo.

CAPÍTULO IV

A urbe

Cidade e urbe não foram palavras sinônimas no mundo antigo. A *cidade* era a associação religiosa e política das famílias e das tribos; a *urbe*, o lugar de reunião, o domicílio e, sobretudo, o santuário desta sociedade.

Precisamos não fazer das cidades antigas a mesma idéia que nos dão essas outras que vemos crescer nos nossos dias. Constituem-se algumas casas, nasce a aldeia; imperceptivelmente, o número de casas aumenta, temos a urbe; e acabamos tendo necessidade de cercá-las de fosso e de muralha. A urbe, entre os antigos, não se formava no decorrer do tempo pelo lento desenvolvimento do número de homens e das construções. Fundava-se a urbe de uma só vez, inteiramente, em um só dia.

Mas era preciso que a cidade estivesse constituída desde o início, e esta foi a obra mais difícil e ordinariamente a mais longa. Quando as famílias, as fratrias e as tribos convencionaram unir-se e terem o mesmo culto comum, era fundada a urbe, para representar o santuário desse culto. Assim, a fundação da urbe foi sempre um ato religioso.

Tomemos para primeiro exemplo a própria Roma, a despeito da reputação de incredulidade presa da sua velha história. Tem-se repetido muitas vezes ser Rômulo chefe de aventureiros, que, se conseguiu correligionários, foi porque chamou a si vagabundos e ladrões, tendo todos estes homens, agrupados sem seleção, construído ao acaso algumas cabanas para depositarem os seus latrocínios. Mas os escritores antigos apresentam-nos os fatos de forma inteiramente diferente e parece-nos que, se quisermos conhecer a antiguidade, a primeira regra deve estar em nos sustermos nos testemunhos herdados dessa idade. Esses escritores falam, na verdade, de asilo, isto é, de recinto sagrado onde Rômulo admitia todos quantos se lhe apresentavam, afinal seguindo o exemplo dado por muitos outros fundadores de urbes³⁶. Mas este asilo não foi a urbe, nem esteve mesmo aberto senão depois de esta ter sido fundada e de estar completamente construída³⁷. Era prolongamento de Roma, mas não propriamente Roma. Não fazia mesmo parte da urbe de Rômulo porque estava situado na encosta do monte Capitolino, enquanto a urbe ocupava o planalto do Palatino³⁸. Muito importa distinguir o duplo elemento da população romana. No asilo estão aventureiros sem eira nem beira; no Palatino, os homens vindos de Alba, isto é, os homens já organizados em sociedade, distribuídos por *gentes* e por *cúrias* e com cultos domésticos e leis. O asilo, esse nada

mais seria do que espécie de aldeia ou de subúrbio onde as cabanas se construíram ao acaso e sem regras; sobre o Pa-latino edificou-se a urbe religiosa e santa.

Quanto à forma como esta urbe foi fundada, a antiguidade abunda em ensinamentos; encontramos-os em Dionísio de Halicarnasso, que os tira de autores mais antigos; encontramos-os em Plutarco, nos *Fastos*, de Ovídio, em Tácito, em Catão, o Antigo, que havia compulsado os velhos anais, e em outros dois escritores que devem inspirar-nos grande confiança, o sábio Varrão e o sábio Vérrio Flaco, que Festo em parte nos conservou, ambos muito instruídos na antiguidade romana, amigos da verdade, homens nada crédulos e que conheciam muito bem as regras da crítica histórica. Todos estes escritores nos transmitiram recordação da cerimônia religiosa que assinalou a fundação de Roma; e não temos o direito de rejeitar tão grande número de testemunhos.

Não é raro encontrarem-se, entre os antigos, fatos que nos espantam: será isso motivo para se dizer serem fábulas, sobretudo quando esses fatos, embora afastando-se em muito das idéias modernas, se revelam em absoluto acordo com as dos antigos? Já vimos, na vida privada destes povos, uma religião reguladora de todos os seus atos, e notamos, em seguida, como esta religião os constituía em sociedade: depois disto, que há de espantoso em que a fundação da cidade tenha sido também ato sagrado e que o próprio Rômulo tenha cumprido ritos então observados por toda a parte?

O primeiro cuidado do fundador está em escolher o local da nova cidade. Mas essa escolha, coisa grave e de que se julga depender o destino do povo, fica sempre entregue à decisão dos deuses. Se Rômulo fosse grego, teria consultado o oráculo de Delfos; samnita, teria seguido o animal sagrado, o lobo ou o picanço. Latino, muito vizinho dos etruscos, iniciado na ciência augural³⁹, pede aos deuses que revelem a sua vontade pelo vôo das aves. E os deuses designam-lhe o Palatino.

Chegado o dia da sua fundação, Rômulo oferece primeiramente o sacrifício. Os companheiros estão dispostos em sua volta, acendem um fogo de sarças e cada homem, por sua vez, salta através da chama ligeira⁴⁰. A explicação do rito está em se exigir, para a realização do ato, que o povo esteja puro; e os antigos julgavam purificar-se de toda a mácula física ou moral saltando por cima da chama sagrada.

Quando esta cerimônia preliminar já preparava o povo para o ato solene da fundação, Rômulo cava um pequeno fosso de forma circular. Lança neste o torrão de terra trazida por ele da urbe de Alba⁴¹. Depois, aproximando-se, cada um dos seus companheiros arremessou, por sua vez, como Rômulo já o fizera, um pouco da terra que também trazia consigo do país de onde viera. Este rito afigura-se-nos notável e revelador de um pensamento que é necessário salientar. Antes de virem para o Palatino, habitaram Alba, ou qualquer outra das urbes vizinhas. Lá estava o seu lar; ali seus pais tinham vivido e estavam enterrados. A religião proibia deixar a terra onde se tinha fixado o lar e onde os antepassados divinos repousavam. Era preciso, pois, para se libertarem de toda a impiedade, que cada um destes homens usasse da ficção e trouxesse consigo, sob o símbolo do punhado de terra, o solo sagrado onde os seus antepassados estavam enterrados e ligados aos seus manes. O homem não podia mudar-se sem trazer consigo o seu solo e os seus antepassados. Era preciso cumprir este rito, para então, ao mostrar o novo lugar que se havia adotado, poder dizer: esta terra continua sendo ainda a de meus pais, *terra patrum*, *patria*; aqui fica a minha pátria, porque aqui estão os manes de minha família.

O fosso onde cada um, deste modo, lançou o seu pouco de terra chamou-se *mundus*, e por esta palavra se designava, especialmente no antigo vocabulário religioso, a religião dos manes⁴². Deste mesmo lugar, segundo a tradição, saíam as almas dos mortos três vezes por ano, desejosas de voltar a ver, por instantes, a luz⁴³. Não temos ainda, nesta tradição, o verdadeiro pensar destes antigos homens? Depondo no fosso o punhado de terra da sua antiga pátria, julgavam trazer para ali a alma dos seus antepassados. Estas almas, ali reunidas, deviam receber o culto perpétuo e velar pelos seus descendentes. Neste mesmo lugar, Rômulo colocou o altar e acendeu o fogo. Foi este o fogo da cidade⁴⁴.

Em redor do lar devia levantar-se a urbe, tal como a casa se levantara em volta do lar doméstico. Rômulo traçou um sulco, com o que assinalou o recinto. Ainda aqui os mínimos pormenores se acham determinados no ritual. O fundador deve servir-se da relha de cobre; a charrua é puxada por um touro e uma vaca brancos. Rômulo, com a cabeça velada e vestido com os trajes sacerdotais, segura, ele mesmo, a rabiça da charrua e dirige-a cantando orações. Os seus companheiros caminham logo atrás, observando um silêncio religioso. À medida que a relha levanta torrões de terra, cuidadosamente vão lançando-os para o interior do recinto, para que não fique do lado do estrangeiro nenhuma parcela dessa terra sagrada⁴⁵.

Este recinto, traçado pela religião, permanece inviolável. Nem estrangeiro nem cidadão algum têm o direito de transpô-lo. Saltar por cima deste pequeno sulco representa ato de impiedade; a tradição romana diz ter o irmão do fundador pago com a vida o fato de haver cometido este sacrilégio⁴⁶.

Mas, para que se pudesse entrar e sair da urbe, o sulco ficava entrecortado em alguns lugares e para isso Rômulo levantara a relha. Estes intervalos chamavam-se *portae*: as portas da urbe⁴⁷.

Sobre o sulco sagrado ou pouco atrás, levantaram-se depois as muralhas sagradas⁴⁸. Ninguém as poderia tocar, mesmo para repará-las, sem permissão dos pontífices. Dos dois lados desta mortalha, estava destinado à religião certo espaço de

alguns pés chamado *pomoerium*; e sobre esse espaço não era permitido fazer passar com a charrua, nem levantar construção alguma⁴⁹.

Tal foi, segundo inúmeros testemunhos antigos, a cerimônia da fundação de Roma. A sua recordação pôde conservar-se até os escritores que no-la transmitiram, porque esta cerimônia todos os anos era lembrada ao povo com uma festa de aniversário a qual chamavam dia natal de Roma⁵⁰. Esta festa foi celebrada por toda a antiguidade, ano após ano, e ainda hoje o povo romano a comemora na mesma data de outrora, ou seja, no dia 21 de abril de cada ano: assim os homens, através das suas mais constantes transformações, permanecem sempre fiéis aos velhos costumes!

Não podemos supor razoavelmente que tenham sido tais ritos inventados por Rômulo. Ao contrário, está provado que muitas outras urbes, antes de Roma, foram fundadas da mesma maneira; Varrão diz terem sido estes ritos comuns no Lácio e na Etrúria. Catão, o Antigo, ao consultar os anais de todos os povos itálicos para escrever o seu livro *Origines*, nos ensina como todos os fundadores de urbes praticaram ritos análogos. Os etruscos possuíam livros litúrgicos onde se achava consignado o ritual completo destas cerimônias⁵¹.

Os gregos, assim como os itálicos, acreditavam que a localização de qualquer urbe devesse ser escolhida e revelada pela divindade. Por isso, quando queriam fundar alguma urbe, consultavam sempre o oráculo de Delfos⁵². Heródoto conta, apontando-o como ato de impiedade ou de loucura, ter o espartano Dorieu ousado construir sua urbe “sem consultar o oráculo e sem praticar nenhuma das cerimônias prescritas”; e o piedoso historiador nada se surpreende quando a urbe, assim construída contra todas as regras, tenha durado somente três anos⁵³. Tucídides, ao recordar o dia da fundação de Esparta, refere-se aos cantos piedosos e aos sacrifícios desse dia⁵⁴. O mesmo historiador afirma terem os atenienses ritual próprio e esses povos nunca fundarem colônia sem previamente se submeterem a tais ritos⁵⁵. Encontra-se, em certa comédia de Aristófanes, quadro bastante exato da cerimônia praticada em casos análogos. Quando o poeta representa a divertida fundação da urbe das Aves, certamente pensava nos costumes observados na fundação das urbes dos homens: assim, pôs em cena o sacerdote que acende o fogo invocando os deuses, o poeta que canta os hinos e o adivinho que declama os oráculos.

Pausânias percorreu a Grécia, no tempo de Adriano. Chegando a Messênia, conseguiu que os sacerdotes lhe contassem a fundação da urbe de Messena e, assim, nos transmitiu a sua narrativa⁵⁶. O acontecimento não era muito antigo, pois tinha-se passado no tempo de Epaminondas. Três séculos antes, os messênios haviam sido expulsos do seu país, e desde esse tempo viviam dispersos entre os outros gregos, sem pátria, mas guardando com piedoso cuidado os seus costumes e a sua religião nacional. Os tebanos quiseram reconduzi-los ao Peloponeso, a fim de fixar um inimigo nos flancos de Esparta, mas o mais difícil estava em fazer com que os messênios se decidissem. Epaminondas, que os conhecia como homens supersticiosos, julgou oportuno fazer circular um oráculo predizendo a esse povo o seu regresso à sua antiga pátria. Aparições milagrosas testemunhavam que os deuses nacionais dos messênios, que os haviam traído na época da conquista, tornavam-se agora favoráveis a eles. Este povo tímido decidiu-se então a reentrar no Peloponeso atrás do exército tebano. Mas tratava-se de saber onde seria construída a urbe, porque não se podia pensar em reocupar as antigas cidades do país, por estarem manchadas pela conquista. Para escolher o lugar onde se estabeleceriam, não havia o recurso ordinário de consultar o oráculo de Delfos, porque a Pítia era então partidária de Esparta. Por felicidade, os deuses tinham outros meios de revelarem a sua vontade, e, assim, certo sacerdote messênio teve um sonho no qual um dos deuses da sua nação lhe apareceu dizendo que ia fixar-se sobre o monte Itoma e convidava, deste modo, o povo a segui-lo. Estando já assim indicado o local da nova urbe, restava ainda saber quais os ritos necessários para a fundação, pois os messênios tendo-os esquecido e, além disso, não podendo adotar os dos tebanos nem os de nenhum outro povo, o resultado era não saberem como construir a cidade. Muito a propósito, outro messênio teve também seu sonho: os deuses ordenavam-lhe que se deslocasse ao monte Itoma, procurasse ali um seixo que se achava ao pé de um mirto e cavasse a terra nesse local. Obedeceu e descobriu uma urna, dentro da qual encontrou folhas de estanho, sobre as quais estava gravado todo o ritual da cerimônia sagrada. Os sacerdotes tiraram logo cópia desse ritual, e inscreveram-no em seus livros. Jamais deixaram de acreditar que a urna foi ali colocada por antigo rei dos messênios, antes da conquista do país.

Uma vez de posse do ritual, iniciou-se a fundação. Primeiramente, os sacerdotes ofereceram o sacrifício; invocaram os antigos deuses da Messênia, os Dióscuros, o Júpiter de Itoma, os antigos heróis, e todos os antepassados conhecidos e venerados. Todos estes protetores do país o tinham visivelmente abandonado, segundo a tradição dos antigos, no dia em que o inimigo se assenhoreou do país; conjuraram-nos a voltar. Pronunciaram fórmulas que deviam ter por efeito determiná-los a habitar a nova urbe, em comum com os cidadãos. Nisto residia o importante; fixar os deuses em sua companhia, que era tudo o que de coração estes homens mais desejavam e pode-se mesmo acreditar não ter a cerimônia religiosa outro propósito. Assim como os companheiros de Rômulo cavaram o fosso e julgaram ter depositado ali os manes dos seus antepassados, assim também os contemporâneos de Epaminondas⁵⁷ chamaram para junto deles os seus heróis, os seus antepassados divinos e os deuses do seu país. Julgavam, por meio de fórmulas e de ritos, prendê-los ao solo que eles próprios iam ocupar e encerrá-los no recinto que iam traçar. Assim, diziam-lhes: “Vinde conosco, ó seres divinos! E habitai conosco em comum

esta urbe.” O primeiro dia foi empregado em sacrifício e orações. No dia seguinte traçaram-se os limites, enquanto o povo cantava hinos religiosos.

Surpreendemo-nos, à primeira vista, quando vemos nos autores antigos não haver urbe alguma, por mais antiga que seja, que não pretenda conhecer o nome do seu fundador e a data da sua fundação. A urbe jamais podia perder a lembrança da santa cerimônia que tinha assinalado o seu nascimento, porque todos os anos devia celebrar este aniversário com um sacrifício. Atenas, tal como Roma, festejava o seu dia natal⁵⁸.

Acontecia muitas vezes conquistadores ou colonos se estabelecerem em urbe já construída. Não tinham casas a construir, porque nada se opunha a que ocupassem as dos vencidos. Mas tinham de cumprir a cerimônia da fundação, isto é, tinham de assentar o seu lar próprio e fixar na sua nova morada os seus deuses nacionais. Por isso, em Tucídides e em Heródoto se lê terem os dórios fundado Esparta, e os jônios fundado Mileto, muito embora estes dois povos tivessem encontrado estas cidades inteiramente construídas e já muito antigas.

Estes costumes elucidam-nos claramente sobre o que foi a urbe no pensar dos antigos. Cercada por limites sagrados e estendendo-se em volta do altar, a urbe foi domicílio religioso que agasalhava os deuses e acolhia os homens da cidade. Quanto a Roma, dizia Tito Lívio: “Não há lugar nesta urbe que não esteja impregnado de religião e ocupado por alguma divindade... Os deuses habitam nela.” O que Tito Lívio nos narra de Roma, qualquer outro homem pode repeti-lo da sua própria urbe, porque, tendo a urbe sido fundada segundo os ritos, havia recebido no seu recinto deuses protetores que estavam como que arraigados ao seu solo, nunca mais devendo abandoná-lo. Toda a urbe era um santuário; a toda a urbe podia chamar-se santa⁵⁹.

Como os deuses sempre estavam ligados à urbe, o povo nunca mais devia abandonar o sítio onde os seus deuses se haviam fixado. Havia a este respeito compromisso recíproco, espécie de contrato celebrado entre os deuses e os homens. Os tribunos da plebe alegavam certo dia que, estando Roma devastada pelos gauleses, não sendo mais do que um montão de ruínas e havendo a cinco léguas dali uma urbe completamente construída, grande e bela, bem situada e sem habitantes desde que os romanos a tinham conquistado, necessário seria, portanto, abandonarem Roma destruída e transferirem-se para Veios. Mas o piedoso Camilo logo lhes respondeu: “A nossa urbe foi fundada religiosamente: os próprios deuses lhe demarcaram o lugar e aqui se estabeleceram com os nossos pais. Por muito arruinada que esteja, é ainda a morada dos nossos deuses nacionais.” E os romanos ficaram em Roma.

Qualquer coisa de sagrado e divino se ligava naturalmente a estas urbes que os deuses haviam levantado⁶⁰ e continuavam honrando com a sua presença. Sabe-se terem as tradições romanas prometido a eternidade de Roma. Todas as cidades tinham tradições análogas. Todas as urbes se construíram para serem eternas.

CAPÍTULO V

O culto do fundador; a lenda de Enéias

O fundador era o homem que realizava o ato religioso sem o qual a urbe não poderia estabelecer-se. Era o fundador quem assentava o lar, onde, para todo o sempre, devia brilhar o fogo sagrado. Era o fundador quem, pelas suas preces e os seus ritos, convocava os deuses e os fixava para sempre na nova urbe.

Podemos imaginar quanto respeito se devia tributar a este homem sagrado. Durante a sua vida, os homens viam no seu fundador o autor do culto e o pai da cidade; morto, tornava-se antepassado comum para todas as gerações que se sucedessem e era, para a cidade, aquilo que o primeiro antepassado fora para a família, um Lar familiar. A sua memória perpetuava-se como o fogo do lar por ele acendido. Rendiam-lhe culto, julgavam-no deus, e a urbe adorava-o como se fosse sua Providência. Sobre o seu túmulo, todos os anos se repetiam sacrifícios e festas⁶¹.

Todos sabemos ter sido Rômulo adorado, tendo templo e sacerdotes. Os senadores puderam matá-lo, mas não privá-lo do culto a que, como fundador, tinha direito⁶². Do mesmo modo, cada urbe adorava aquele que a tinha fundado; Cérops e Teseu, que os povos consideravam como tendo sido, sucessivamente, fundadores de Atenas, ambos tiveram templo ali. Abdera prestava sacrifícios ao seu fundador Timésios, Tera a Teras, Tenedos a Tenes, Delos a Ânios, Cirene a Batos, Mileto a Neleu, e Anfípolis a Hagnon⁶³. No tempo de Pisístrato, Milcíades foi fundar uma colônia no Quersoneso da Trácia; esta colônia, depois da sua morte, institui-lhe culto “segundo o uso habitual”. Hierão de Siracusa, tendo fundado a urbe de Etna, ali gozou, mais tarde, “do culto dos fundadores”⁶⁴.

Na urbe nada existia de mais grato que a memória de sua fundação. Quando Pausânias visitou a Grécia, no segundo século da nossa era, todas as urbes puderam dizer-lhe o nome dos seus respectivos fundadores com suas genealogias e os principais feitos da sua existência. Esse nome e esses fatos não podiam ser esquecidos, porque faziam parte da religião e todos os anos eram lembrados nas cerimônias sagradas.

Conserva-se memória de grande número de poemas gregos tendo por assunto a fundação de alguma urbe. Filócoro cantou a fundação de Salamina, Íon a de Crios, Críton a de Siracusa e Zópiro a de Mileto; Apolônio, Hermogênio, Helânico e Diocles, compuseram sobre o mesmo tema poemas ou fizeram a sua história. Não havia, talvez, uma única urbe que não possuísse o seu poema ou, pelo menos, o seu hino, celebrando o ato sagrado que lhe tinha dado origem.

Entre todos os antigos poemas, que tinham por objeto a fundação sagrada de alguma urbe, existe um que não desapareceu porque, se o seu tema o fizera querido da cidade, a sua beleza tornou-o procurado em todos os povos e por todos os tempos. Sabemos que Enéias fundou Lavínio, de onde provieram os albanos e os romanos e, por consequência, consideraram-no como o fundador de Roma. Sobre Enéias estabeleceu-se certo conjunto de tradições e memórias já consignadas nos versos do velho Nêvio e nas histórias de Catão, o Antigo. Virgílio aproveitou-se do assunto escrevendo o poema nacional da cidade romana.

A chegada de Enéias, ou antes, o transporte dos deuses de Tróia para a Itália, constitui o tema da *Eneida*. O poeta canta esse homem, atravessando os mares para ir fundar a sua urbe e levar os seus deuses para o Lácio,

*dum conderet urbem
Inferretque Deos Latio.*

É preciso não julgarmos a *Eneida* em harmonia com as nossas idéias modernas. Há quem se queixe de, por vezes, não se encontrar em Enéias audácia, arrojo ou paixão. Há quem não goste do uso imoderado de tão piedosa adjetivação. E, por vezes, espanta-os ver este guerreiro consultar os seus Penates com tão cuidadoso escrúpulo e, a propósito de tudo, invocar qualquer divindade: levantar os braços ao céu quando se trata de combater, deixar-se arrastar pelos oráculos através de todos os mares, e derramar lágrimas à vista do perigo. Não falta também quem lhe repreenda a frieza que teve para com Dido e ainda quem tente acusar esse coração de insensível em tudo.

*Nullis ille movetur
Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit.*

Não se trata aqui do guerreiro ou do herói de um romance. O poeta quer apresentar-nos um sacerdote. Enéias é um chefe do culto, um homem sagrado, o divino fundador cuja missão está em salvar os Penates da cidade:

*Sum pius Aeneas raptos qui ex hoste Penates
Classe veho mecum.*

A sua qualidade dominante deve ser a piedade, e os atributos muitas vezes aplicados pelo poeta são aqueles que melhor lhe convêm. A sua virtude deve ser a fria e alta impersonalidade, que faça dele, não o homem, mas o instrumento dos deuses. Para que procurar nele paixões? Ele não tem o direito de tê-las, ou deve recalá-las no fundo do seu coração:

*Multa gemens multoque animum labefactus amore,
Jussa tamen Divum insequitur.*

Em Homero, Enéias já era personagem sagrado, o sumo sacerdote, que o povo “venerava como um Deus” e que Júpiter preferia a Heitor. Em Virgílio, Enéias aparece como guarda e salvador dos deuses troianos. Durante a noite em que se consumou a ruína da urbe, Heitor apareceu-lhe em sonho. Disse-lhe: “Tróia confia-te os seus deuses: procura nova urbe.” E ao mesmo tempo entregou-lhe as coisas santas, as estátuas protetoras e o fogo do lar que não deve extinguir-se. Este sonho não significa retórica ali colocada pela exclusiva fantasia do poeta. Ao contrário, é o fundamento de todo o poema, porque é por seu intermédio que Enéias fica depositário dos deuses da cidade e sua missão santa é revelada.

A urbe de Tróia desapareceu, mas não a cidade troiana; graças a Enéias, o lar não se extinguiu e os deuses continuaram tendo o seu culto. A cidade e os deuses fogem com Enéias, percorrem os mares e procuram terra onde lhes seja permitido chegar:

*Considere Teucros
Errantesque Deos agitataque numina Trojae...*

Enéias procura habitação fixa, por pequena que seja, para os seus deuses paternos:

Dis sedem exiguum patriis.

Mas a escolha desta morada, à qual para sempre estará ligado o destino da cidade, não depende dos homens, pertence aos deuses. Enéias consulta os adivinhos e interroga os oráculos. Não dirige por si próprio o seu rumo e os seus propósitos; deixa-se conduzir pela divindade:

Italiam non sponte sequor.

Desejaria parar na Trácia, em Creta, na Sicília, em Cartago com Dido: *fata obstant*. Entre Enéias e o seu desejo de repouso, entre Enéias e o seu amor, vem sempre interpor-se a vontade dos deuses, a palavra revelada, *fata*.

Torna-se necessário não confundirmos: o verdadeiro herói do poema não é Enéias: são os deuses de Tróia, esses mesmos deuses que um dia deverão ser os de Roma.

O tema da *Eneida* é o da luta dos deuses romanos contra a divindade hostil. Obstáculos de toda a natureza procuram detê-los:

Tantae molis erat romanam condere gentem!

Pouco faltou para que a tempestade não os engolissem ou o amor de uma mulher não os cativasse. Mas triunfaram de tudo e chegaram ao fim demarcado:

Fata viam inveniunt.

Aqui está o que devia despertar singularmente o interesse dos romanos. Neste poema viam-se a si próprios, ao seu fundador, à sua urbe, às suas instituições, crenças e império, porque, sem estes deuses, não existiria a cidade romana⁶⁵.

CAPÍTULO VI

Os deuses da cidade

Nunca devemos perder de vista que, na lição do mundo antigo, era o culto que constituía o vínculo unificador de toda e qualquer sociedade. Assim como o altar doméstico agrupava em sua volta os membros da família, assim também a cidade era aquela reunião de homens, que tinham os mesmos deuses protetores e cumpriam o ato religioso no mesmo altar.

Este altar da cidade encerrava-se no recinto do edifício a que os gregos davam o nome de pritaneu⁶⁶ e os romanos chamavam templo de Vesta⁶⁷.

Na urbe nada existiu de mais sagrado que esse altar, sobre o qual ardia sempre o fogo sagrado. Verdade seja ter enfraquecido esta grande veneração muito cedo na Grécia por ter a imaginação grega deixado se arrastar pelo aspecto dos templos mais suntuosos, pelas mais ricas lendas e mais belas estátuas. Mas não se enfraqueceu em Roma. Os romanos nunca perderam a convicção de terem o destino da cidade ligado ao lar que representava os seus deuses⁶⁸. O respeito demonstrado pelos antigos às vestais é prova da importância do seu sacerdócio⁶⁹. Se um cônsul encontrava alguma vestal no seu caminho, fazia abaixar as suas armas diante dela. Em compensação, se alguma delas deixava o fogo extinguir-se, ou manchava o culto faltando ao seu dever de castidade, a urbe, julgando-se então ameaçada pela perda de seus deuses, vingava-se na vestal enterrando-a viva⁷⁰.

Certo dia, quando o templo de Vesta esteve em risco de ser destruído pelo incêndio de casas circunvizinhas, Roma alarmou-se, porque sentia naquele momento todo o seu futuro em perigo. Passado o risco, o Senado ordenou ao cônsul que procurasse os autores do incêndio e este, sem demora, dirigiu toda a sua acusação contra alguns habitantes de Cápua que então se encontravam em Roma. Não que existisse prova alguma contra estes homens, mas só porque ele pensa deste modo: “O incêndio ameaçou o nosso lar; este incêndio, que devia fazer desmoronar toda a nossa grandeza e deter os nossos destinos, só podia ter sido atizado pela mão dos nossos mais cruéis inimigos. Ora, não os temos mais encarniçados que os habitantes de Cápua, urbe presentemente aliada de Aníbal e que aspira à posse do nosso lugar de capital da Itália. Foram, pois, estes os homens que quiseram destruir o nosso templo de Vesta, o nosso lar eterno, penhor e garantia da nossa grandeza futura.”⁷¹ Assim, este cônsul, sob influência das suas idéias religiosas, julgava que os inimigos de Roma não teriam podido achar meio mais seguro para vencê-la que destruindo-lhe o lar. Nisto nós vemos as crenças dos antigos; o lar público era o santuário da cidade; era o que a fizera nascer e a mantinha.

Do mesmo modo que o culto doméstico era secreto e só a família tinha o direito de tomar parte nele, assim também o culto do lar público estava vedado aos estrangeiros. Ninguém, além do cidadão, podia assistir aos sacrifícios. O simples olhar do estrangeiro manchava o ato religioso⁷².

Cada cidade tinha deuses que somente a ela pertenciam. Estes deuses eram, ordinariamente, da mesma natureza que os da religião primitiva das famílias. Como esses deuses, também se chamavam Lares, Penates, Gênios, Demônios e Heróis⁷³; sob todos estes nomes, achavam-se almas humanas divinizadas pela morte. Na verdade, já vimos como primitivamente, na raça indo-européia, o homem teve o culto da força invisível e imortal que sentia em si. Os Gênios e os Heróis foram, a maior parte das vezes, os antepassados do povo⁷⁴. Sepultavam-se os corpos, quer na própria urbe, quer no seu território, e, como, segundo as crenças já estudadas, a alma não abandonava o corpo, resultava daí que os mortos divinos estavam ligados ao solo onde as suas ossadas estivessem enterradas. Do escuro de seus túmulos, zelavam pela cidade, protegiam o país e eram, de algum modo, seus chefes e seus senhores. Esta expressão de chefes do país, aplicada aos mortos, encontra-se em certo oráculo dirigido pela Pítia a Sólon: “Honra, mediante o culto, os chefes do país, os mortos moradores debaixo da terra.”⁷⁵ Estas opiniões procedem do enorme poder atribuído pelas antigas gerações à alma humana, para além da morte. Todo o homem, tendo prestado algum grande serviço à cidade, desde aquele que a fundara até aquele outro que lhe havia dado alguma vitória ou melhorado as suas leis, tornava-se um deus para essa cidade⁷⁶. Nem sequer se torna necessário ter sido grande homem ou benfeitor; bastava haver impressionado vivamente a fantasia de seus contemporâneos e ter-se tornado objeto de tradição popular, para qualquer pessoa se tornar herói, quer dizer, um morto poderoso cuja proteção fosse desejada e a cólera temida. Os tebanos continuaram, durante dez séculos, oferecendo sacrifícios a Etéocles e a Polinices⁷⁷. Os habitantes de Acanto prestavam culto a certo persa morto entre eles, durante a expedição de Xerxes⁷⁸. Hipólito era venerado, em Trezena, como um deus⁷⁹. Pirro, filho de Aquiles, era deus em Delfos, só porque ali tinha morrido e ali fora enterrado⁸⁰. Crotona tributava culto a determinado herói pela única razão de ter sido este, quando vivo, o homem mais belo da urbe⁸¹. Atenas adorava Euristeu como um dos seus protetores apesar de este ter sido argivo; Eurípides explica-nos a origem do culto quando faz Euristeu aparecer em cena, prestes a morrer, e o leva a pronunciar estas palavras dirigidas aos atenienses: “Enterrai-me na Ática; ser-vos-eis propício e no seio da terra serei, para o vosso país, hóspede protetor”⁸². Toda a tragédia de Édipo, em Colona, assenta nestas crenças: Creonte e Teseu, isto é, Tebas e Atenas, disputam o corpo de um homem que vai morrer e tornar-se um deus; Édipo, segundo a lenda, prefere Atenas e pessoalmente indica o lugar onde quer ser enterrado: “Morto, não serei”, diz ele, “habitante inútil a esta região⁸³; defender-vos-ei contra os vossos inimigos; serei para vós escudo mais forte que milhões de combatentes⁸⁴; o meu corpo, adormecido debaixo da terra, saciar-se-á do sangue dos guerreiros tebanos.”⁸⁵

Os mortos, fossem quais fossem, eram os guardas do país, sob a condição de que lhes dedicassem culto. “Os megarianos perguntaram certo dia ao oráculo de Delfos como seria feliz a sua cidade, e o deus respondeu-lhes que a cidade o seria se tivessem o cuidado de sempre deliberar com o maior número; compreenderam que, por estas palavras, o deus designava os mortos, efetivamente mais numerosos do que os vivos, e por isso construíram a sua sala de assembléia no mesmo local onde estava a sepultura dos seus heróis.”⁸⁶ Era grande felicidade para qualquer cidade possuir mortos que em vida tivessem sido homens notáveis. Mantinéia falava com orgulho dos ossos de Arcas, Tebas dos de Gérion e Messena dos de Aristêmenes⁸⁷. Para se obterem essas relíquias preciosas, usava-se algumas vezes da astúcia. Heródoto relata os ardis pelos quais os espartanos se apoderaram dos ossos de Orestes⁸⁸. Verdade seja que esses ossos, aos quais estava ligada a alma do herói, tinham concedido imediatamente a vitória aos espartanos. Desde que Atenas adquiriu o poder, o primeiro uso que dele fez foi apoderar-se dos ossos de Teseu, enterrado na ilha de Siro, e levantar-lhe um templo na urbe, para aumento do número dos seus protetores.

Os homens tinham, além destes heróis e gênios, deuses de outra espécie, como Júpiter, Juno e Minerva, para os quais, em face da natureza, sua imaginação fora arrastada. Mas já vimos como essas criações da inteligência humana tiveram por muito tempo o caráter de divindades domésticas ou locais. Não se conceberam, primeiramente, esses deuses como velando por todo o gênero humano; acreditava-se que cada um dos deuses pertencia, propriamente, a uma só família, ou a uma única cidade.

Assim, era costume ter cada cidade, sem contar com os seus heróis, ainda um Júpiter, uma Minerva, ou qualquer outra divindade, associada aos primitivos penates e ao lar. Na Grécia e na Itália, havia multidão de divindades *políadas*. Cada urbe tinha deuses que a habitavam⁸⁹.

Os nomes de muitas destas divindades estão hoje esquecidos; por acaso se conservou tradição do deus Satrapas, pertencente à urbe de Élis; da deusa Dindímena, que existiu em Tebas; de Soteira, em Égio; de Britomarte, em Creta, e de Hibléia, que habitava Hibla. Os nomes de Zeus, Atena, Hera, Júpiter, Minerva e Netuno são-nos mais conhecidos, e sabemos que foram muitas vezes dados a essas divindades *políadas*. Mas, do fato de duas urbes darem, em comum, o mesmo nome a seus deuses, evitemos concluir que tenham adorado o mesmo deus; havia uma Atena em Atenas, e existia outra em Esparta, sendo estas duas deusas distintas⁹⁰. Grande número de cidades tiveram Júpiter como divindade *políada*; havia tantos Jupiteres quantas cidades. Na lenda da guerra de Tróia, encontramos uma Palas a combater pelos gregos e há, entre os troianos, outra Palas a receber destes seu culto e a proteger somente seus próprios adoradores⁹¹. Dir-se-á que era a mesma divindade que figurava nos dois exércitos? Certamente não, porque os antigos não atribuíam aos seus deuses o dom da

ubiquidade⁹². As urbes de Argos e de Samos tinham cada uma a sua Hera políada; não era, todavia, a mesma deusa, porque estava representada nas duas cidades com atributos muito diferentes. Havia em Roma uma Juno; a cinco léguas de distância, a cidade de Veios tinha outra, e tanto esta não era aquela mesma divindade que encontramos o ditador Camilo, ao sitiá-la, dirigir-se à Juno do inimigo, conjurando-a a abandonar a cidade etrusca, passando-se para o seu campo. Senhor da urbe, toma a estátua, muito persuadido de tomar, ao mesmo tempo, a deusa, e transporta-a devotamente para Roma. E, desde então, Roma tem duas Junos protetoras. A mesma coisa se deu alguns anos mais tarde, com um Júpiter, trazido de Preneste, por outro ditador, quando Roma já possuía três ou quatro⁹³.

A urbe que possuía uma divindade sua não queria que esta protegesse os estrangeiros, tampouco permitia que a deusa fosse adorada por estes estrangeiros. Quase sempre um templo só era acessível aos cidadãos. Só os argivos tinham direito de entrar no templo da deusa Hera de Argos. Para penetrar no de Atena de Atenas era indispensável que fosse ateniense⁹⁴. Aos romanos, que em Roma adoravam a duas Junos, estava interdita a entrada no templo da terceira Juno, existente na pequena urbe de Lanúvio⁹⁵.

Devemos reconhecer que os antigos, com exceção de algumas raras intelectualidades de elite, nunca representaram Deus como sendo um ser único regendo a sua ação sobre o universo. Cada um dos seus inumeráveis deuses tinha o seu pequeno domínio; um, em uma família, outro, em uma tribo, outro ainda, em uma cidade; ali estava um mundo bastando-se à providência de cada um deles. Quanto ao Deus do gênero humano, se alguns filósofos puderam adivinhá-lo, e os mistérios de Elêusis puderam fazê-lo entrever aos mais inteligentes dos seus iniciados, o vulgo nunca acreditou nele. Durante muito tempo, o homem só compreendeu a força do ser divino que pessoalmente o protegia, e cada homem ou cada grupo de homens quis possuir deuses próprios. Ainda hoje, entre descendentes dos gregos, encontramos rudes camponeses a rezarem com fervor aos santos, mas é duvidoso se formam alguma idéia sobre Deus; cada grego quer ter, entre os santos, um protetor particular, uma providência especial. Em Nápoles, cada bairro tem a sua madona; o *lazzarone* ajoelha diante da de sua rua, e insulta a que lhe fica na rua ao lado; não é caso raro en-contrarem-se dois *facchini* a questionarem e a lutarem pelos méritos das respectivas madonas. Isto constitui hoje exceção, e só a encontramos entre certos povos e em certas classes. Entre os antigos, porém, mantinha-se por regra.

Cada cidade tinha o seu corpo de sacerdotes, mas estes não dependiam de nenhuma autoridade estrangeira. Entre os sacerdotes de duas cidades não existia laço algum, nenhuma comunicação, nem troca de preceitos ou de ritos. Passando-se de uma cidade a outra, encontravam-se nesta diferentes deuses, novos dogmas, e outras cerimônias. Os antigos tinham livros litúrgicos, mas os de uma urbe não se assemelhavam aos de outra. Cada cidade tinha o seu conjunto de orações e práticas, sempre conservadas em grande segredo; julgaria comprometer a sua religião e o seu destino, a cidade que as tivesse deixado aprender pelos estrangeiros. Assim, a religião foi inteiramente local, completamente civil, tomando a palavra no seu sentido antigo, isto é, no de especial a cada cidade⁹⁶.

Em geral, o homem só conhecia os deuses de sua urbe, somente a eles respeitando e honrando. Todos podiam alegar o mesmo que, na tragédia de Ésquilo, o estrangeiro diz para as argivas: “Não temo os deuses do vosso país e nada lhes devo.”⁹⁷

Cada urbe esperava de seus deuses a salvação. Invocavam-nos no perigo, dizendo-lhes: “Deuses desta urbe, não façais com que a urbe seja destruída juntamente com as nossas casas e os nossos lares... Ó tu que habitas, desde há tanto tempo, a nossa terra, traí-la-ás? Ó vós todos, guardas das nossas torres, não as entregueis ao inimigo.”⁹⁸ Era, pois, para conseguirem a certeza da sua proteção que os homens lhes votavam culto. Os deuses mostravam-se insaciáveis nas oferendas; e estas eram pródigas, mas sob a condição de eles vigiarem pela integridade da urbe. Não devemos esquecer que a idéia de culto puramente moral, de adoração de espírito, não se revela muito antiga na humanidade. Nas épocas antigas, o culto consistia em alimentar o deus, em dar-lhe tudo quanto lisonjeasse os seus sentidos, como carne, bolos, vinho, perfumes, vestidos e jóias, dança e música. Em troca exigiam-se benefícios e serviços. Na *Ilíada*, Crisos fala deste modo para o seu deus: “Durante muito tempo queimei, para ti, touros gordos; hoje, dá-me acolhimento favorável aos meus votos, e arremessa as tuas flechas contra os meus inimigos.” Num outro passo do poema os troianos invocam a sua deusa; oferecem-lhe belo vestido e prometem-lhe doze bezerras “se salvar Ílion”⁹⁹. Existe sempre um pacto celebrado entre os deuses e os homens; a piedade dos homens não é gratuita, mas os deuses nada lhes dão sem, em troca, receberem igualmente do homem. Em Ésquilo, os tebanos dirigem-se às suas divindades políadas, dizendo-lhes: “Sede a nossa defesa; os nossos interesses são comuns; se a urbe prosperar, honrará aos seus deuses. Mostrai amar a nossa cidade, pensai no culto prestado por este povo e lembrai-vos dos pomposos sacrifícios que vos têm sido oferecidos.”¹⁰⁰ Este mesmo pensamento encontra-se expresso centenas de vezes entre os antigos; Teógnis diz ter Apolo salvo Mégara do ataque dos persas “para a urbe todos os anos lhe oferecer brilhantes sacrifícios”¹⁰¹.

Daí resultou que, em qualquer cidade, não se permitisse que estrangeiros pudessem apresentar oferendas às suas divindades políadas, nem mesmo, sequer, entrar no seu templo¹⁰². Para que estes deuses velassem exclusivamente pela cidade, tornava-se indispensável que somente dela recebessem o culto. Sendo honrados só por essa cidade, e porque queriam

a continuação dos sacrifícios e das hecatombes de seu agrado, obrigavam-se a defendê-la, a fazê-la existir para todo o sempre e a torná-la rica e poderosa.

Geralmente, estes deuses usavam de grande cuidado na proteção à sua urbe; olhai, em Virgílio, como Juno “se esforça e trabalha” até conseguir para a sua Cartago o império do mundo. Cada um dos deuses, como a Juno de Virgílio, tomava a peito o engrandecimento da respectiva cidade. Os deuses tinham os mesmos interesses comuns dos homens, seus concidadãos. Em tempo de guerra marchavam para o combate no meio deles. Em Eurípides, encontramos certa personagem, ao avizinhar-se da batalha, dizendo: “Os deuses conosco combatentes não são menos fortes que aqueles que combatem ao lado dos nossos inimigos.”¹⁰³ Os eginetas jamais entravam em combate sem conduzirem, nas suas fileiras, as estátuas dos seus heróis nacionais, os Eácidas. Os espartanos levavam para todas as suas expedições os Tindáridas¹⁰⁴. Na refrega, deuses e cidadãos, todos se auxiliavam mutuamente, e, se venciam, era porque todos tinham cumprido bem com o seu dever. Se, pelo contrário, eram vencidos, imputavam a culpa da derrota aos deuses, repreendiam-nos por não haverem cumprido o seu dever de defensores da cidade e, quantas vezes, chegavam a ponto de lhes destruírem os altares¹⁰⁵ e arremessarem pedras contra os seus templos.

Se a urbe fosse vencida, acreditava-se que os seus deuses também haviam sido vencidos¹⁰⁶. Se a urbe era conquistada, os seus próprios deuses ficavam cativos.

Aqui, quanto a este último ponto, as opiniões mostravam-se incertas e divergentes. Muitos se persuadiam de que a urbe não pudesse ser tomada enquanto lá residissem os seus deuses; se sucumbisse, era-o sempre por estes a terem abandonado. Quando Enéias vê os gregos como senhores de Tróia, exclama que os deuses da cidade partiram dali, desertando de seus templos e altares¹⁰⁷. Em Ésquilo, o coro dos tebanos revela a mesma crença, quando, à aproximação do inimigo, conjura os deuses a não abandonarem a cidade¹⁰⁸.

Em virtude deste juízo, afirma-se ser indispensável, para tomada da cidade, fazer primeiramente os deuses saírem dali. Os romanos empregavam, com essa virtude, uma fórmula, incluída nos seus rituais e conservada por Macróbio: “A ti, ó mui poderoso, tendo esta cidade sob a tua proteção, eu te rogo, eu te adoro e peço a graça de abandonares esta tribo e este povo, de deixares estes templos, estes lugares sagrados, e, afastando-te para longe deles, vires para Roma, entre mim e os meus. Que a nossa urbe, os nossos templos, os nossos lugares sagrados te sejam mais agradáveis e mais queridos; toma-nos sob tua proteção. Se assim o fizeres, fundarei um templo em tua honra.”¹⁰⁹ Os antigos estavam convencidos da existência de fórmulas de tal maneira eficazes e poderosas que, pronunciadas exatamente e sem nelas se trocar uma só palavra, tinham o poder de fazer com que o deus não resistisse ao pedido dos homens. O deus assim invocado passava, pois, para o lado do inimigo e a urbe era tomada¹¹⁰.

Encontramos na Grécia as mesmas crenças, e usos análogos. Ainda no tempo de Tucídides, ao sitiarem qualquer urbe, não deixam de dirigir esta invocação aos deuses dela para que lhes permitissem a sua tomada¹¹¹. Muitas vezes, em vez de empregarem a fórmula para atrair o deus, os gregos preferiam raptar habilmente a sua estátua. Todos conhecem a lenda de Ulisses quando este rouba a deusa Palas dos troianos. Em outra época, os eginetas, desejando fazer guerra contra Epidauro, haviam começado por subtrair duas estátuas protetoras da urbe, transportando-as para o seu país¹¹².

Heródoto cita como os atenienses mostravam vontade de guerrear com os eginetas, mas assevera ser a empresa arriscada, porque Egina tinha um herói protetor com magno poder e de singular fidelidade: Éaco. Os atenienses, ao meditarem maduramente no caso, adiaram por mais trinta anos a execução do seu desígnio; ao mesmo tempo, levantaram, no seu país, uma capela ao mesmo Éaco, dedicando-lhe culto. Persuadiam-se de que, continuando o culto ininterruptamente durante estes trinta anos, o deus acabaria por pertencer, não aos eginetas, mas antes a eles, atenienses. Parecia-lhes que qualquer deus não pudesse aceitar assim durante tão longo tempo vítimas gordas, sem se mostrar grato para com aqueles que lhas ofereciam. Éaco seria, por fim, compelido a abandonar os interesses dos eginetas e a entregar aos atenienses a vitória sobre estes¹¹³.

Em Plutarco existe ainda outra história. Sólon queria que Atenas fosse possuidora da pequena ilha de Salamina, que pertencia aos mégaros. Consultou o oráculo. E este lhe respondeu: “Se queres conquistar a ilha, precisas primeiramente ganhar o favor dos heróis que a protegem e habitam.” Sólon obedeceu e, em nome de Atenas, sacrificou aos dois principais heróis salaminos. Estes heróis não resistiram às dádivas oferecidas e passaram-se para o lado de Atenas, e por esse meio, a ilha privada de protetores, foi conquistada¹¹⁴.

Em tempo de guerra, se os sitiados procuravam apoderar-se das divindades da urbe, os sitiados, por seu lado, guardavam-nas o melhor que podiam. Algumas vezes prendiam o deus com cadeias para impedi-lo de desertar. Outras vezes, escondiam-no de todos os olhares, para que o inimigo não pudesse encontrá-lo. Também costumavam opor à fórmula com a qual o inimigo procurava subornar o deus outra fórmula com a virtude de o deter. Os romanos idealizaram um meio que lhes parecia mais seguro: conservavam secreto o nome do principal e mais poderoso de seus deuses protetores, pois pensavam

que, não podendo os inimigos invocar o deus pelo seu nome, este jamais sairia de seu lado e assim a urbe nunca poderia ser tomada¹¹⁵.

Vê-se assim a singular idéia formada pelos antigos sobre os deuses. Estiveram muito tempo sem conceber a divindade como poder supremo. Cada família teve a sua religião doméstica, e cada cidade a sua religião nacional. Uma urbe era como uma pequena igreja completa, com os seus deuses, os seus dogmas e o seu culto. Estas crenças parecem-nos bastante grosseiras, mas foram crenças do povo mais espiritualista daqueles tempos, exercendo sobre este e sobre o povo romano ação tão forte que desta religião deriva a maior parte das suas leis, das suas instituições e da sua história.

CAPÍTULO VII *A religião da cidade*

1º OS BANQUETES PÚBLICOS

Já dissemos que a principal cerimônia do culto doméstico consiste numa refeição, a que se chamava sacrifício. Comer a refeição preparada sobre o altar: tal foi, segundo todas as aparências, a primeira forma que o homem deu ao ato religioso. A necessidade de o homem se colocar em comunhão com a Divindade satisfazia-se com esta refeição, para a qual a convidavam e a quem faziam participar.

A principal cerimônia do culto da cidade é igualmente uma refeição de natureza análoga; devia ser praticada em comum, estando presentes os cidadãos, em honra das divindades protetoras. O uso das refeições públicas não sofreu exceção na Grécia, onde se acreditou depender da sua realização a salvação da cidade¹¹⁶.

A *Odisséia* descreve-nos uma dessas refeições sagradas: nove grandes mesas são postas para o povo de Pilos e em cada uma delas estão sentados quinhentos cidadãos, tendo cada grupo imolado nove touros em honra dos deuses. Esta refeição, conhecida por banquete dos deuses, começa e acaba por libações e preces¹¹⁷. Esta antiga prática das refeições em comum encontra-se ainda fixada nas mais velhas tradições atenienses; conta-se como Orestes, assassino de sua mãe, chegara a Atenas no próprio momento em que esta cidade, reunida em volta do rei, ia cumprir o ato sagrado¹¹⁸. Tornamos a encontrar ainda estes mesmos banquetes públicos no tempo de Xeno-fonte; em certos dias do ano, a urbe imolava numerosas vítimas e o povo partilhava da sua carne¹¹⁹. Práticas idênticas existiram por toda a parte¹²⁰.

Além destes enormes banquetes em que se reuniam todos os cidadãos – o que só acontecia em festas solenes –, a religião prescrevia que houvesse todos os dias uma refeição sagrada. Para este fim, alguns homens escolhidos pela cidade deviam, em seu nome, comer juntos, no recinto do Pritaneu, na presença do lar e dos deuses protetores. Os gregos estavam persuadidos de que, se um só dia se esquecesse esta refeição, logo o Estado ficava ameaçado pela perda do favor dos seus deuses¹²¹.

Em Atenas, a sorte designava quais os homens que deviam tomar parte na refeição comum, e a lei punia severamente os que se recusassem a este dever¹²². Os cidadãos que se sentavam à mesa sagrada ficavam momentaneamente investidos de caráter sacerdotal e chamavam-se *parasitas*. Esta palavra, mais tarde transformada em termo pejorativo, começou sendo considerada título sagrado¹²³. No tempo de Demóstenes, os parasitas tinham desaparecido, mas os prítanes continuavam obrigados ainda a co-merem em comum no Pritaneu. Em todas as cidades existiam salas destinadas às refeições em comum¹²⁴.

Observando como as coisas se passavam nestas refeições, se reconhece perfeitamente que eram uma cerimônia religiosa. Cada conviva tinha uma coroa na cabeça; era, com efeito, uso antigo este de se coroarem de folhas ou de flores, todas as vezes que, em religião, se realizava qualquer ato solene. “Quanto mais adornado de flores se estiver”, dizia-se, “maior certeza há em agradar aos deuses; se tu sacrificares sem ter a coroa, os deuses revoltar-se-ão contra ti.”¹²⁵ “Uma coroa”, acrescentava-se, “é mensageira de propício augúrio que a oração envia, à frente, aos deuses.”¹²⁶ Pela mesma razão os convivas vestiam-se de branco, por ser esta a cor sagrada entre os antigos, a que mais agradava aos deuses¹²⁷.

A refeição principiava invariavelmente por oração e libações; cantavam-se hinos¹²⁸. A natureza das iguarias e a qualidade do vinho servidos achavam-se determinados no ritual próprio de cada cidade. Desviar-se no que quer que fosse do costume seguido desde os antepassados, apresentar novo prato, ou alterar o ritmo dos hinos sagrados, era impiedade grave e a toda a cidade caberia responsabilidade perante os deuses. A religião chegava a ponto de fixar a natureza dos utensílios que deviam ser usados, quer para cozinhar os alimentos, quer para o serviço de mesa. Em certa urbe era imprescindível que o pão fosse colocado em cestos de cobre, quando, noutra, só deviam empregar-se utensílios de ferro. Mesmo o formato dos pães estava imutavelmente fixado¹²⁹. Estas regras da antiga religião nunca deixaram de ser observadas, e as refeições sagradas conservaram sempre toda a sua simplicidade primitiva. Crenças, costumes, estado social, tudo mudou, mas as refeições permaneceram invariáveis. Na verdade, os gregos foram sempre escrupulosíssimos cumpridores da sua religião nacional.

É justo acrescentar-se que, quando os convivas haviam observado todo o disposto na religião, comendo dos alimentos prescritos, podiam, imediatamente após o primeiro, recomeçar outra refeição mais suculenta e mais de harmonia com os seus paladares. Em Esparta isto estava nos hábitos¹³⁰.

O costume das refeições sagradas teve vigência tanto na Itália como na Grécia. Afirmar Aristóteles ter antigamente já existido entre os povos chamados enótrios, oscos e ausônios¹³¹. Virgílio anotou por duas vezes, na sua *Eneida*, esta velha prática; o velho latino recebe os enviados de Enéias, não na sua morada, mas no templo “consagrado pela religião dos antepassados; onde, seguindo-se à imolação das vítimas, têm lugar os festins sagrados, onde todos os chefes de família se sentam em comum, em grandes mesas”. Mais adiante, chegando Enéias junto de Evandro, encontra-o sacrificando; o rei está no meio do seu povo; todos se encontram coroados de flores, e todos sentados à mesma mesa, cantando o hino em louvor do deus da cidade¹³².

Este uso perpetuou-se em Roma. Sempre houve em Roma essa sala onde os representantes das cúrias comiam em comum. O Senado, em dias certos, fazia essa refeição sagrada no Capitólio¹³³. Em festas solenes, as mesas eram postas nas ruas, e todo o povo nelas tomava lugar. Originariamente, os pontífices presidiam a essas refeições, mas, com o passar dos tempos, delegou-se este cuidado a sacerdotes especiais, denominados *epulones* ¹³⁴.

Estes costumes antigos dão-nos idéia do parentesco íntimo que unia os membros de qualquer cidade. A associação humana era uma religião; o seu símbolo, a refeição praticada em comum.

Imaginemos uma dessas pequenas sociedades primitivas, toda ela reunida, ou pelo menos os seus chefes de família, à mesma mesa, todos vestidos de branco, e todos trazendo uma coroa na cabeça; fazem todos em comum a libação, recitam a mesma oração, cantam os mesmos hinos, comem do mesmo alimento preparado sobre o mes-mo altar; entre eles, estão presentes os avós, e os deuses protetores partilham com eles da refeição. Daí deriva a estreita união dos membros da cidade. Sobrevindo a guerra, os homens lembrar-se-ão, segundo o testemunho de antigo historiador, “que não podem abandonar o seu companheiro de classe com quem praticam os mesmos sacrifícios e as mesmas libações, e ainda compartilham das refeições sagradas”¹³⁵. Estes homens estavam ligados por algo mais forte que o mero interesse, a convenção ou o hábito, pois estavam-no pela comunhão santa, piedosamente cumprida perante os deuses da cidade.

2º AS FESTAS E O CALENDÁRIO

Em todos os tempos e em todas as sociedades, o ho-mem quer honrar os seus deuses com festas; estabelece, assim, dias durante os quais somente o sentimento religioso reinará em sua alma, sem ser chamado a pensamentos ou a trabalhos terrenos. Do número de dias que o homem tem para viver, deu uma parte aos deuses.

Todas as urbes haviam sido fundadas segundo aqueles ritos que, no pensar dos antigos, tinham como efeito fixar, dentro de seus muros, os deuses nacionais. Era preciso renovar todos os anos, por nova cerimônia religiosa, as virtudes destes ritos; chamava-se a esta festa o dia natal, devendo todos os cidadãos celebrá-la.

Tudo quanto era sagrado dava lugar a uma festa. Havia a festa da muralha da urbe, *amburbalia*, a dos limites de território, *ambarvalia*. Nestes dias os cidadãos formavam grande procissão, vestidos de branco e coroados de folhagem; davam a volta à urbe, ou ao território, cantando orações; à frente caminhavam os sacerdotes, conduzindo as vítimas, que eram imoladas no fim da cerimônia¹³⁶.

Vinha, em seguida, a festa do fundador. Depois de cada um dos heróis da cidade, cada uma das almas invocadas pelos homens como protetoras exigia o seu culto; Rômulo tinha culto, como Sêrvio Túlio e tantos mais, e até mesmo a ama de Rômulo e a mãe de Evandro o tiveram. Atenas tinha, do mesmo modo, a festa de Cérops, a de Ereteu e a de Teseu; e celebrava cada um dos heróis do país, o tutor de Teseu, Euristeu, Androgeu e uma multidão de outros mais.

Havia ainda as festas dos campos, do trabalho, das sementeiras, da inflorescência e a das vindimas. Na Grécia, como na Itália, cada ato da vida do agricultor estava preso a sacrifícios, e executavam-se os trabalhos agrícolas recitando hinos sagrados. Em Roma os sacerdotes fixavam, em cada ano, o dia em que devia começar a vindima e o dia em que podiam beber o vinho novo. Tudo se achava regulado pela religião. Era a religião que aconselhava a poda da vinha ao ordenar ao homem: cometerá impiedade quem oferecer aos deuses a libação com o vinho de parreira não podada¹³⁷.

Toda a cidade tinha sua festa para cada divindade adotada como protetora, pelo que cada cidade contava freqüentemente com muitas festividades. À medida que o culto da nova divindade se introduz na cidade, torna-se necessário encontrar, no ano, o dia próprio a consagrar-lhe. O característico destas festas religiosas estava na suspensão do trabalho¹³⁸, na obrigação de estar alegre, no canto e jogos em público. A religião acrescentava: guardai-vos, nestes dias, de praticar o mal uns para com os outros¹³⁹.

O calendário não era outra coisa senão esta sucessão de festas religiosas. Por isso era organizado pelos sacerdotes. Em Roma, durante muito tempo não esteve escrito: no dia primeiro de cada mês, o pontífice, depois de haver oferecido o

sacrifício, convocava os povos para lhes dizer quais as festas que tinham lugar durante esse mês. A esta convocação chamava-se *calatio*, de onde deriva o nome de *calendas*, usado para este dia¹⁴⁰.

O calendário não estava regulado nem pelas fases da Lua, nem pelo curso aparente do Sol, mas tão-somente pelas leis da religião, leis misteriosas e só conhecidas dos sacerdotes. Algumas vezes a religião prescrevia encurtamento do ano, e outras alongava-o. Pode fazer-se uma idéia dos calendários primitivos, se observarmos que o mês de maio tinha entre os albanos vinte e dois dias e o de março trinta e seis¹⁴¹.

Compreende-se a razão por que o calendário de uma urbe não devia assemelhar-se ao de outra: as duas urbes não tinham a mesma religião, e as festas, como os deuses, eram-lhes opostas. O ano tinha duração diversa conforme se tratava desta ou daquela cidade. Os meses não eram conhecidos em toda a parte pelo mesmo nome; Atenas não os sabia pelos nomes usados em Tebas, nem apareciam em Roma com os mesmos de Lavínio. O motivo era que o nome de cada mês derivava ordinariamente da festa principal nele realizada, e as festas, como sabemos, não eram as mesmas em todos os lugares. As cidades nunca chegaram a um acordo quanto a iniciarem o ano na mesma época, nem quanto a contarem a sucessão dos anos a partir da mesma data. Na Grécia a festa da Olimpíada tornou-se, por muito tempo, a data comum, mas isso não impediu que cada cidade tivesse tido o seu ano particular. Na Itália cada urbe contava os anos a partir do dia da sua respectiva fundação.

3º O CENSO E A LUSTRAÇÃO

Entre as cerimônias de maior importância na religião da cidade, havia a chamada festa da purificação¹⁴². Tinha lugar todos os anos em Atenas¹⁴³; em Roma só se realizava de quatro em quatro anos. Os ritos observados nesta festa e o seu próprio nome nos indicam que esta cerimônia deve ter tido como virtude resgatar as faltas cometidas pelos cidadãos contra o culto. Com efeito, esta religião tão complicada era uma fonte de terror entre os antigos; como a fé e a pureza de intenções eram quase nada e como toda a religião consistia na prática minuciosa de inumeráveis preceitos, devia haver sempre receio de se ter cometido qualquer negligência, omissão ou erro, pelo que nunca se julgavam livres da cólera ou do rancor de algum dos deuses. Para tranquilizar o espírito do homem, tornava-se necessária a prática de um sacrifício expiatório. O magistrado encarregado de o realizar (em Roma era o censor; antes do censor tinha sido o cônsul, por sua vez substituindo o rei) começava por certificar-se, com a ajuda dos áugures, se a cerimônia era do agrado dos deuses. Depois convocava o povo por intermédio de um arauto, o qual, para esse efeito, se servia de certa fórmula sacramental¹⁴⁴. Todos os cidadãos, no dia marcado, se reuniam fora dos muros e ali, estando todos em silêncio, o magistrado dava volta três vezes pela assembléia, levando a sua frente três vítimas: um carneiro, um porco e um touro (*suovetaurile*). Esta reunião dos três animais no sacrifício constituía, tanto para os gregos como para os romanos, o sacrifício expiatório. Sacerdotes e vitimários seguiam a procissão; quando se acabava a terceira volta, o magistrado pronunciava a fórmula de oração e imolava as vítimas¹⁴⁵. A partir deste momento, apagava-se toda a mancha, reparando deste modo toda negligência havida no culto e ficando a cidade em paz para com os seus deuses.

Para ato desta natureza e de tamanha importância, exigiam-se dois requisitos: que nenhum estrangeiro se introduzisse furtivamente entre os cidadãos, pois isso iria perturbar e viciar a cerimônia; e que todos os cidadãos estivessem presentes a ela, pois sem esta presença unânime a cidade poderia continuar impura. Era preciso, portanto, que se fizesse preceder esta cerimônia religiosa pelo recenseamento dos cidadãos. Em Roma e em Atenas contavam-se os cidadãos presentes com o mais escrupuloso cuidado e provavelmente o seu número seria ali pronunciado pelo magistrado na fórmula da oração, tal como em seguida se inscrevia no relatório da cerimônia redigido pelo censor.

A perda do direito de cidadania era punição para o homem que não tinha se inscrito no censo. Esta severidade encontra sua explicação. O homem que não tinha tomado parte no ato religioso, que não havia sido purificado, esse homem, em proveito de quem a oração não tinha sido rezada, nem imolada a vítima, não poderia continuar membro da cidade. Para os deuses presentes à cerimônia, esse homem já não era cidadão¹⁴⁶.

Pode avaliar-se a importância desta cerimônia pelo poder discricionário do magistrado que a ela presidia. O censor, antes de dar começo ao sacrifício, dispunha o povo segundo certa ordem, ficando aqui os senadores, ali os cavaleiros e lá as tribos. Senhor absoluto, nesse dia, o censor determinava o lugar de cada homem dentro das diversas categorias. Depois, quando todos estavam dispostos segundo as suas prescrições, realizava o ato sagrado. Disto resultava que, a partir deste dia e até a lustração seguinte, todos os homens conservavam na cidade a classe que o censor lhes havia indicado na cerimônia. Se tinha sido colocado nesse dia entre os senadores, era senador; cavaleiro, se figurava entre os cavaleiros. Simples cidadão, fazia parte da tribo na condição em que fora colocado nesse dia, e deixava mesmo de ser cidadão quando o magistrado recusasse admiti-lo na cerimônia. Assim o lugar que a cada um coubera no ato religioso e no qual os deuses o tinham visto seria o mesmo por ele conservado na cidade, durante quatro anos. Daí proveio o poder incomensurável dos censores.

Só os cidadãos assistiam a esta cerimônia, mas as suas mulheres, os seus filhos, os seus escravos, os seus bens, móveis e imóveis, ficavam, de algum modo, purificados na pessoa do chefe de família. Por isso, antes do sacrifício, cada um devia dar ao censor o rol das pessoas e das coisas dele dependentes¹⁴⁷.

Na época de Augusto a lustração cumpria-se com a mesma exatidão e os mesmos ritos dos tempos mais remotos. Os pontífices consideravam-na ainda ato religioso, e os homens de Estado viam nela, pelo menos, excelente medida de administração.

4º A RELIGIÃO NA ASSEMBLÉIA, NO SENADO, NO TRIBUNAL E NO EXÉRCITO; O TRIUNFO

Não havia um único ato da vida pública em que não se fizesse intervir os deuses. Como se vivia da idéia de que os deuses tanto eram protetores excelentes como inimigos cruéis, o homem não ousava proceder sem estar seguro de que eles lhe eram favoráveis.

O povo só se reunia em assembléia nos dias permitidos pela religião. Lembravam-se de que a cidade, em certo dia, experimentara determinado desastre, indubitavelmente porque nesse dia os deuses estavam ausentes, ou irritados; sem dúvida o deveriam estar também todos os anos, em época semelhante, por motivos desconhecidos dos mortais¹⁴⁸. Portanto esse dia tornava-se nefasto para todo o sempre, e nele não se reuniam, não se julgava, e ficava suspensa toda a atividade da vida pública¹⁴⁹.

Em Roma, antes de se abrir a sessão, era indispensável que os áugures se asseverassem de que os deuses lhes eram propícios. A assembléia principiava por uma oração que o áugure pronunciava e o cônsul depois repetia¹⁵⁰.

O mesmo sucedeu entre os atenienses: a assembléia começava sempre por um ato religioso. Os sacerdotes ofereciam o sacrifício; depois traçavam um largo círculo, espargindo a terra com água lustral e só neste círculo sagrado os cidadãos se juntavam¹⁵¹. Antes de qualquer orador tomar a palavra, era pronunciada a oração perante o povo em silêncio¹⁵². Consultavam-se também os auspícios e, quando se desvendava no céu algum sinal de caráter funesto, a assembléia imediatamente se dissolvia¹⁵³.

A tribuna era lugar sagrado; o orador só subia à tribuna com uma coroa na cabeça¹⁵⁴ e durante muito tempo o uso lhe impôs que começasse o seu discurso por invocação dirigida aos deuses.

O lugar de reunião do senado de Roma foi sempre o templo. Se fosse realizada alguma sessão fora do lugar sagrado, seriam consideradas nulas as decisões tomadas, porque os deuses não tinham aí estado presentes¹⁵⁵. Antes de qualquer deliberação, o presidente oferecia o sacrifício e pronunciava a oração. Havia na sala um altar, onde cada senador, ao entrar, derramava a libação, invocando os deuses¹⁵⁶.

O senado de Atenas, neste aspecto, muito se pareceu com o de Roma. A sala tinha também altar e lar. Cumpria-se o ato religioso no início de cada sessão. Todo senador, ao entrar, aproximava-se do altar e ali pronunciava a oração¹⁵⁷.

Tanto em Roma como em Atenas, a justiça da cidade só funcionava em dias indicados pela religião como favoráveis. Em Atenas, a audiência no tribunal tinha lugar junto do altar e começava pelo sacrifício¹⁵⁸. Na era de Homero os juízes reuniam-se “em recinto sagrado”.

Festo diz encontrar-se indicada nos rituais dos etruscos a forma pela qual se devia fundar a urbe, consagrar o templo, distribuir as cúrias e as tribos em assembléia ou colocar o exército em linha de batalha. Todas estas coisas andavam determinadas pelos rituais, porque todas interessavam à religião.

Na guerra, a religião mostrou-se, pelo menos, tão poderosa como na paz. Nas cidades itálicas havia colégios de sacerdotes, chamados feciais, que, como os arautos entre os gregos, presidiam a todas as cerimônias sagradas a que davam lugar as relações internacionais. O fecial, com a cabeça coberta pelo véu de lã, conforme os ritos, tomando por testemunhas os deuses, declarava a guerra pronunciando certa fórmula sacramental¹⁵⁹. Ao mesmo tempo, o cônsul, em trajes sacerdotais, fazia o sacrifício e abria solenemente o templo da divindade mais antiga e mais venerada da Itália: o templo de Jano¹⁶⁰. Antes de partirem para qualquer expedição, estando o exército reunido, o general pronunciava orações e oferecia o sacrifício. Precisamente o mesmo se passava em Atenas e em Esparta¹⁶¹.

O exército em campanha expunha a divisa da cidade; a religião da cidade seguia-o. Os gregos levavam consigo as estátuas das suas divindades. Todo o exército, grego ou romano, conduzia o lar, onde era alimentado, noite e dia, o fogo sagrado¹⁶². O exército romano fazia-se acompanhar de áugures e de pulários; todo o exército grego tinha o seu adivinho.

Observemos um exército romano no momento em que se dispõe para o combate. O cônsul faz vir uma vítima e fere-a com uma acha de armas; o animal cai; as suas entranhas devem indicar a vontade dos deuses. O arúspice as examina e, se os indícios são favoráveis, o cônsul dá o sinal de batalha. As disposições mais hábeis, as circunstâncias mais felizes, de nada servem, quando os deuses não permitem o combate. O fundamento da arte militar entre os romanos era não serem eles

obrigados a dar combate, mesmo quando este se impusesse inadiável, se os deuses se mostrassem contrários a tal. Por isso, os romanos faziam do seu campo, todos os dias, uma espécie de cidadela.

Vejamos agora o exército grego, e tomemos como exemplo a batalha de Platéias. Os espartanos aparecem dispostos em linha, cada um no seu posto de combate; todos têm na cabeça a sua coroa e os tocadores de flauta já fazem ouvir os seus hinos religiosos. O rei, um pouco atrás das fileiras, degola as vítimas. Mas as entranhas dos animais não mostram indícios favoráveis à vitória, e torna-se necessário recomeçar o sacrifício. Duas, três, quatro vítimas são imoladas sucessivamente. Durante este tempo, a cavalaria persa aproxima-se, dispara as flechas e mata grande número de espartanos. Estes continuam imóveis, o escudo colocado a seus pés, sem sequer o disporem em guarda contra os golpes do inimigo. Esperam o sinal dos deuses. Enfim, as vítimas apresentam os indícios favoráveis e, então, os espartanos, levantando os seus escudos, empunham a espada, combatem e saem vencedores¹⁶³.

Depois de cada vitória, oferecia-se um sacrifício; esta é a origem do triunfo tão conhecido entre os romanos, e que não o era menos entre os gregos. Este costume surgiu como consequência daquela opinião que atribuía a vitória aos deuses da cidade. Antes da batalha, o exército dirigia a eles uma oração análoga à que se encontra em Êsquilo: “A vós, deuses que habitais e possuís o nosso território, se as nossas armas forem felizes e a nossa urbe salva, eu vos prometo regar os vossos altares com o sangue das ovelhas, imolar-vos touros e depor nos vossos santos templos os troféus conquistados com a lança.”¹⁶⁴ Em virtude desta promessa o vencedor ficava com dívida em aberto para ofertar um sacrifício. O exército reentrava na urbe para cumpri-lo: dirigiam-se para o templo, formando longa procissão e cantando o hino sagrado, *thríambos*¹⁶⁵.

Em Roma a cerimônia era quase a mesma. O exército dirigia-se em procissão ao principal templo da urbe; os sacerdotes caminhavam à frente do cortejo, conduzindo as vítimas. Chegados ao templo, o general imolava-as aos deuses. Pelo caminho, todos os soldados traziam a sua coroa como convinha à cerimônia sagrada e, como na Grécia, cantavam um hino. É certo que mais tarde os soldados não tiveram escrúpulos em substituir o hino por canções de caserna ou por zombarias contra o seu próprio general. Mas guardaram pelo menos o costume de repetir, de vez em quando, um antigo estribilho: *Io triumphe*¹⁶⁶. E foi justamente este refrão sagrado que deu nome à cerimônia.

Assim, tanto em paz como em tempos de guerra, a religião intervinha sempre em todos os atos da vida do homem. Estava em toda a parte, e envolvia inteiramente o homem. A alma, o corpo, a vida privada, a vida pública, as refeições, as festas, as assembléias, os tribunais, os combates, tudo estava sob o jugo desta religião da cidade. A religião regulava as menores ações do homem, dispunha de todos os momentos da sua existência, determinava todos os seus hábitos. Governava o ser humano com autoridade tão absoluta que coisa alguma ficava fora do seu poder.

Será forjar-se idéia muito errada da natureza humana se julgarmos esta religião dos antigos como impostura, como, por assim dizer, uma comédia. Montesquieu pretendeu ver os romanos inventarem um culto somente por assim melhor conterem o povo. Religião alguma recebeu semelhante origem, e, fosse qual fosse, a que tivesse unicamente esta razão de utilidade pública para se sustentar não se manteria por muito tempo. Montesquieu diz também ainda terem os romanos subordinado a religião ao Estado, mas dizer-se o contrário será mais verdadeiro; é impossível ler algumas páginas de Tito Lívio sem ficarmos impressionados perante a dependência absoluta em que os homens se encontram para com os seus deuses. Nem os romanos, tampouco os gregos, conheceram os tristes conflitos que têm sido tão vulgares, noutras sociedades, entre a Igreja e o Estado. Mas isso deveu-se unicamente ao fato de, tanto em Roma como em Esparta ou Atenas, o Estado achar-se submetido à religião. Não queremos com isto dizer que houvesse um corpo de sacerdotes a impor o seu querer. O Estado antigo não obedecia a um sacerdócio mas à sua própria religião, que era quem o sujeitava. Este Estado e esta religião achavam-se tão inteiramente confundidos um no outro que se torna impossível não só fazer uma idéia de conflito entre ambos, como até diferenciá-los entre si.

CAPÍTULO VIII

O ritual e os anais

O caráter e a virtude da religião dos antigos não era educar a inteligência humana na concepção do absoluto, abrir ao espírito ávido um caminho fulgurante, em cuja extremidade julgasse entrever Deus. Esta religião apresenta-se como conjunto mal entabulado de pequenas crenças, de pequenas práticas e de ritos minuciosos. Não precisamos perscrutar-lhe o sentido; nada havia na religião para matéria de reflexão, para se considerar. A palavra religião não se tomava no significado que tem para nós; por esta palavra entendemos certo corpo de dogmas, uma doutrina sobre Deus, um símbolo de fé acerca dos mistérios que vivem em nós e em nossa volta; este mesmo termo entre os antigos significava ritos, cerimônias e atos de culto exterior. A doutrina pouco valia; o mais importante estava nas práticas, e estas eram obrigatórias, imperiosas. A religião

aparecia como laço material, cadeia que mantinha o homem como escravo. O homem tinha-a inventado e deixava-se governar por ela. Tinha-lhe medo, não ousando raciocinar, discutir, nem sequer fitá-la de frente. Deuses, heróis e antepassados reclamavam do homem este culto material e o homem pagava essa dívida para os converter em seus amigos e, ainda mais, para não tê-los como inimigos.

O homem contava pouco com sua amizade. Eram deuses invejosos, irritáveis, sem afetos nem benevolência, de bom grado em guerra com o homem¹⁶⁷. Nem os deuses amavam o homem, nem o homem amava os deuses. Acreditava na sua existência, mas, por vezes, preferia que não existissem. Temia aos seus próprios deuses domésticos ou nacionais, receando ser traído por eles. Não incorrer no ódio desses seres invisíveis era sua constante inquietação. Ocupava toda a sua vida a apaziguá-los, *paces deorum quaerere*, no verbo do poeta. Mas, qual o meio de contentá-los? O meio, sobretudo, de estar convencido de que os satisfizera e os tinha a seu favor? Julgou-se encontrar esse meio com o emprego de certas fórmulas. Tal oração, composta de determinadas palavras, tinha sido causa da satisfação de algum pedido, e isto sem dúvida só porque o deus a entendera, porque tinha exercido ação sobre ele e fora poderosa, mais poderosa que o deus, porquanto este lhe não soubera resistir. Conservaram-se, pois, nesta oração os termos misteriosos e sagrados. Depois do pai, o filho repetiu-os. Quando se aprendeu a escrever, escreveram-nos. Cada família, pelo menos cada família religiosa, teve um livro onde estavam condensadas as fórmulas de que os antepassados se serviram e às quais os deuses tinham cedido. Esta era a arma utilizada pelo homem contra a inconstância dos seus deuses. Mas não deviam ser alterados nem palavra, nem sílaba, nem, sobretudo, o ritmo, segundo o qual se devia cantar. Porque então a oração perderia a sua autoridade, e, perante esta, os deuses ficariam indiferentes¹⁶⁸.

Mas a fórmula não bastava; havia ainda atos exteriores cujo pormenor continuava minucioso e imutável. Estavam determinados os menores gestos do sacrificador e todas as mais insignificantes particularidades do seu traje. Para se dirigirem a determinado deus deviam ter a cabeça coberta; a outro, a cabeça descoberta; a terceiro, a aba da toga devia estar voltada sobre os ombros. Em certos atos era preciso estar-se descalço. Havia orações que só eram eficazes quando o homem, depois de as ter pronunciado, piruetasse sobre si mesmo, da esquerda para a direita. A natureza da vítima, a cor do seu pêlo, a maneira de degolá-la, o feitio da faca, a espécie de madeira a ser empregada para assar as carnes, tudo se regulava, para cada deus, e na religião de cada família ou de cada cidade. Em vão o coração mais fervoroso oferecia aos deuses as vítimas mais gordas, porque, desprezando-se algum dos inumeráveis ritos, considerava-se nulo o sacrifício. A menor falta convertia o ato sagrado em ato ímpio. A mais ligeira alteração perturbava e destruía a religião da pátria e transformava os deuses protetores em outros tantos inimigos cruéis. Por isso, Atenas é sempre tão severa para com o sacerdote que altere seja o que for nos antigos ritos¹⁶⁹. E por este mesmo motivo, o Senado de Roma degredava os cônsules e ditadores quando estes, ao sacrificar, cometessem algum erro.

Todas estas fórmulas e práticas lhes tinham sido legadas pelos antepassados, que já haviam provado a sua eficácia. Nada havia a inovar. Deviam apoiar-se no que os antepassados praticaram e a suprema piedade estava em proceder como esses antigos. Pouco importava que a crença tivesse se modificado; podia transformar-se livremente através das idéias e tomar mil formas diversas, ao capricho da reflexão dos sábios ou da livre imaginação popular. Mas afirma-se como sendo da maior importância que as fórmulas nunca caíam no esquecimento e os ritos jamais se alterem. Por isso, toda cidade tinha um livro, no qual tudo se escrevia para sua memória.

O uso dos livros sagrados era geral entre os gregos, os romanos e os etruscos¹⁷⁰. Algumas vezes se escrevia o ritual sobre tabuinhas de madeira, outras vezes, faziam-no sobre tela; Atenas gravou os seus ritos em placas de cobre, ou sobre estelas de pedra, a fim de se transmitirem imperecivelmente¹⁷¹. Roma possuiu os livros dos pontífices, os dos áugures, o das cerimônias e a coleção dos *Indigitamenta*. Não havia urbe que não tivesse a sua coleção de hinos antigos em honra dos seus deuses¹⁷² e em vão a linguagem alterou os costumes e as crenças, porque as palavras e o rito permaneceram imutáveis e nas festas continuou-se a cantar os hinos sem compreendê-los.

Os livros e os cantos redigidos pelos sacerdotes eram guardados com grande recato. Nunca os mostravam a estrangeiros. Revelar algum rito ou fórmula seria trair a religião da cidade e entregar os seus deuses ao inimigo. Para maior precaução, escondiam-nos até mesmo dos cidadãos e só os sacerdotes podiam tomar conhecimento deles.

No pensar destes povos, tudo o que era antigo se considerava respeitável e sagrado. Quando algum romano queria falar de qualquer coisa da qual muito estimava, logo dizia: Isto é antigo para mim. Os gregos usavam de expressão equivalente¹⁷³. As urbes enraizavam-se ao seu passado, porque neste passado se encontravam todos os motivos e todas as regras da sua religião. Tinham necessidade de recordar, porque nas memórias e nas tradições assentava-se todo o seu culto. Por isso, a história adquiriu, entre os antigos, muito maior importância do que entre nós. Existiu muito antes de Heródoto e de Tucídides; e escrita ou não escrita, em simples tradição oral ou em livro, surge sempre contemporânea da fundação das cidades. Não havia urbe, por menor e mais obscura, que não fizesse os maiores esforços no sentido de conservar na memória tudo o que se passara em sua fundação. E não o faziam por vaidade, mas por religião. A cidade não se julgava no direito de esquecer coisa alguma porque tudo, na sua história, se prendia ao culto.

Efetivamente, a história da cidade começava pelo ato da fundação em que vinha declarado o nome sagrado do fundador. A seguir, enumerava as lendas, os deuses da cidade, os heróis protetores. Ensinava a data, a origem, a razão de cada culto e explicava os ritos, ainda os mais obscuros. Na história se consignavam os prodígios operados pelos deuses do país e onde estes manifestaram o seu poder, a sua bondade ou a sua ira. Na sua história se descreviam as cerimônias pelas quais os sacerdotes haviam habilmente afastado da cidade algum mau presságio, ou apaziguado os rancores dos deuses. Nela se contavam as epidemias que haviam atacado a cidade e as fórmulas santas com poder de as debelar; se dizia o dia em que o templo fora consagrado e o motivo por que se estabelecera algum sacrifício ou festa. Na história se inscreviam todos os acontecimentos referentes à religião, como as vitórias que provavam a assistência dos deuses e quando muitas vezes esses deuses foram vistos combater, ou as derrotas que, indicando a sua cólera, tornaram necessário o estabelecimento de algum sacrifício com fins expiatórios. Tudo isto se escrevia para lição e piedade dos descendentes. Toda a história era prova material da existência dos deuses nacionais, porque os acontecimentos nela narrados apareciam como a forma visível pela qual os deuses se revelavam de tempos em tempos. Mesmo entre esses fatos havia muitos outros que davam lugar aos aniversários, isto é, aos sacrifícios, às festas e aos jogos sagrados. A história da cidade dizia ao cidadão tudo aquilo em que devia acreditar, e tudo quanto lhe era próprio adorar.

Assim, esta história era escrita pelos sacerdotes. Roma tinha os anais dos pontífices; os sacerdotes sabinos, samnitas e etruscos também os tinham feito¹⁷⁴. Dos gregos ficou-nos o testemunho dos livros ou anais sagrados de Atenas, de Esparta, de Delfos, de Naxos e de Tarento¹⁷⁵. Quando Pausânias percorreu a Grécia, no tempo de Adriano, os sacerdotes de cada uma das urbes narraram-lhe ainda as velhas histórias locais; não as inventavam: tinham-nas aprendido nos seus anais.

Esta espécie de história era inteiramente local. Começava com a fundação, porque tudo o que era anterior a essa data não interessava à cidade; e assim se explica o motivo de os antigos ignorarem tão completamente as origens da sua raça. Também só se reportavam os acontecimentos em que a cidade entrara, não se ocupando do resto da terra. Cada cidade tinha a sua história especial, do mesmo modo que tinha a sua religião e o seu calendário.

Podemos assim supor quanto estes anais das cidades tinham de rudes e extravagantes, tanto em relação ao fundo, como à forma. Não eram obra da arte, mas antes obra da religião. Mais tarde apareceram, com os escritores, narradores como Heródoto ou pensadores como Tucídides. A história saiu então da posse dos sacerdotes para tomar nova forma. Desgraçadamente, esses belos e brilhantes escritos ainda nos deixam saudosos dos velhos arquivos das urbes e de tudo quanto nos ensinariam das crenças e da vida íntima dos antigos. Esses documentos inestimáveis, que parece terem sido mantidos secretos e sem saírem dos santuários, sem deles se tirarem cópias e só os sacerdotes os lendo, desapareceram todos, a ponto de só nos restar deles escassa memória.

Verdadeiramente, essa recordação tem enorme valor para nós. Sem a sua lembrança, estaríamos, talvez, no direito de rejeitar tudo quanto Grécia e Roma nos contam de suas antiguidades; todas essas narrativas, que nos parecem tão pouco verossímeis, afastando-se dos nossos hábitos e do nosso modo de pensar e de agir, poderiam facilmente passar por produto da fantasia dos homens. Mas a memória herdada destes velhos anais mostra-nos, pelo menos, o respeito devoto que os antigos consagravam à sua história. Sabemos serem todos os fatos religiosamente depositados nesses arquivos, à medida que se sucediam. Nesses livros sagrados, cada página era contemporânea do acontecimento a que se referia. Era materialmente impossível alterar esses documentos, não só porque os sacerdotes os guardavam, mas ainda porque a religião mostrava grande interesse em que esses textos permanecessem inalteráveis. Nem era fácil ao pontífice, à medida que escrevia as linhas, inserir entre elas, conscientemente, fatos contrários à verdade, porque se acreditava então que tudo o que acontecia era por vontade dos deuses, que revelavam suas vontades, provocando nas gerações seguintes recordações piedosas e atos sagrados; todo acontecimento que se dava na cidade passava imediatamente a fazer parte da religião do futuro. Com tais crenças, compreende-se bem que houvesse muitos erros involuntários, resultado da credulidade, da predileção pelo maravilhoso e da fé nos deuses nacionais, mas não se concebe a mentira voluntária, porque esta seria ímpia, violaria a santidade dos anais e alteraria a religião. Podemos, pois, acreditar que nesses velhos livros, se nem tudo era verídico, pelo menos nada havia suposto de menos verdadeiro pelo sacerdote. E isto é, para o historiador que procura dissipar para além da obscuridade desses antigos tempos, poderoso motivo de confiança por saber que, se tem de lidar com erros, não tem, ao menos, de lutar contra a impostura. Esses mesmos erros, tendo ainda a vantagem de serem contemporâneos das velhas idades estudadas, podem revelar-lhe, quando não o pormenor dos acontecimentos, ao menos as crenças sinceras dos seus homens.

Havia também, à margem dos anais, que eram documentos escritos e autênticos, uma tradição oral a perpetuar-se entre o povo da cidade: não tradição vaga e indiferente como a nossa, mas tradição muito querida das cidades, não variando ao sabor da imaginação e a ninguém dando liberdade de modificá-la, porque fazia parte do culto e compunha-se de narrativas e de cânticos repetidos pelo homem, todos os anos, nas festas da sua religião. Estes hinos sagrados e imutáveis fixavam recordações e reavivavam perpetuamente a tradição.

Indubitavelmente, não se deve aceitar esta tradição com aquela exatidão própria dos anais. O desejo de exaltar os deuses podia ser ali mais forte que o amor à verdade. No entanto, a tradição oral devia ser, pelo menos, reflexo dos anais e andar

ordinariamente de acordo com estes, porque os sacerdotes que os redigiam e liam eram aqueles mesmos que presidiam às festas em que se cantavam essas velhas narrativas.

Mais tarde, houve tempos em que estes anais se divulgaram; Roma acabou por publicar os seus; os das outras urbes itálicas tornaram-se conhecidos; os sacerdotes das cidades gregas deixaram de escrúpulos e contaram aquilo que seus anais continham¹⁷⁶. Estudaram-se e completaram-se então esses monumentos autênticos. Formou-se uma escola de eruditos, desde Varrão e Valério Flaco, até Aulo Gélcio e Macróbio. Fez-se luz sobre toda a história antiga. Corrigiram-se alguns erros sorrateiramente introduzidos na tradição e repetidos pelos historiadores anteriores: soube-se, por exemplo, ter Porsena tomado Roma e que se havia pago ouro aos gauleses. Começou a época da crítica histórica. É digno de nota como esta crítica, remontando às origens e estudando os anais, nada encontrou que lhe desse o direito de rejeitar aquele conjunto histórico que Heródoto e Tito Lívio haviam construído.

CAPÍTULO IX

Do governo da cidade. O rei

1º AUTORIDADE RELIGIOSA DO REI

Não necessitamos descrever aqui a cidade, na sua fundação, deliberando sobre o governo que vai atribuir a si própria, buscando e discutindo suas leis, combinando suas instituições. Não foi assim que as leis se elaboraram, nem os governos se instituíram. As instituições políticas da cidade brotaram com a própria cidade e no próprio dia em que como cidade esta nasceu; cada membro da cidade as trazia consigo, vivendo em germe nas crenças e religião de cada homem.

A religião prescrevia que houvesse sempre no lar um sacerdote supremo. Não admitia partilha da autoridade sacerdotal. O lar doméstico tivera o sumo sacerdote no pai de família, o lar da cúria encontrara-o no seu curião ou fratriarca e cada tribo de igual modo indicara como seu chefe religioso aquele a quem os atenienses chamavam rei da tribo. Do mesmo modo a religião da cidade devia ter o seu pontífice.

O sacerdote do lar público usava o nome de rei. Algumas vezes davam-lhe ainda outros títulos: como era antes de tudo sacerdote do Pritaneu, os gregos chamam-lhe prítane; e por vezes de arconte. Sob estes nomes diversos, rei, prítane ou arconte, sempre devemos ver nele um personagem que é sobretudo chefe do culto; quem cuida do lar faz o sacrifício, pronuncia a oração e é ainda quem preside às refeições religiosas.

É óbvio que os antigos monarcas da Itália e os da Grécia antiga tenham sido tanto sacerdotes como reis. Aprende-se na lição de Aristóteles: “O cuidado com os sacrifícios públicos da cidade cabe, segundo o costume religioso, não a sacerdotes especiais, mas aos homens que velam pela dignidade do lar e aos quais chamamos, conforme os lugares, de reis, prítanes ou arcontes.”¹⁷⁷ Assim nos falou Aristóteles, o homem que melhor conhecimento teve dos costumes de governo das cidades gregas. Esta passagem de tão precioso conteúdo demonstra terem sido as três palavras, rei, prítane e arconte, durante muito tempo sinônimas; isto é tão verdadeiro que outro historiador, o antigo Charon de Lâmpsaco, ao escrever o seu livro sobre os reis de Lacedemônia, intitulou-o de: *Arcontes e Prítanes dos Lacedemônios*¹⁷⁸. Charon acha ainda que este personagem, indiferentemente conhecido por qualquer destes três nomes, talvez mesmo pelos três ao mesmo tempo, era o sacerdote da cidade, sendo o culto do lar público origem de sua dignidade e de seu poderio.

O caráter sacerdotal da realeza primitiva encontra-se brilhantemente descrito nos autores antigos. Em Ésquilo, as filhas de Dânaos dirigem-se ao rei de Argos por estes termos: “Tu és o prítane supremo, e és tu aquele que vela pelo lar deste país.”¹⁷⁹ Em Eurípides, o matricida Orestes repete para Menelau: “É justo que, como filho de Agamêmnon, eu reine em Argos”; e Menelau responde-lhe: “Tu, assassino, estarás à altura de tocar nos vasos de água lustral para os sacrifícios? Encontras-te em situação de poder degolar as vítimas?”¹⁸⁰. A principal função do rei consistia, pois, em realizar as cerimônias religiosas. Certo rei antigo de Sícion foi deposto porque as suas mãos se mancharam por um assassinio e daí jamais ficarem em estado de poderem sacrificar¹⁸¹. E, não podendo ser sacerdote, não podia continuar rei.

Homero e Virgílio mostram-nos os reis incessantemente ocupados nas cerimônias sagradas. Sabemos, por Demóstenes, que os antigos reis da Ática faziam, eles próprios, todos os sacrifícios prescritos na religião da cidade e, por Xenofonte, conhecemos terem sido os reis de Esparta também chefes da religião lacedemônia¹⁸². Os *lucumons* etruscos eram, do mesmo modo, magistrados, chefes militares e pontífices¹⁸³.

Em Roma sucedeu o mesmo com os reis. A tradição apresenta-os sempre como sacerdotes. O primeiro a aparecer na hierarquia dos seus sacerdotes foi Rômulo, que, sendo “instruído em ciência augural”¹⁸⁴, fundou a urbe em harmonia com os ritos religiosos. O segundo surgiu com Numa: “Numa desempenhava”, diz-nos Tito Lívio¹⁸⁵, “a maior parte das funções sacerdotais; mas, prevendo que os seus sucessores, tendo muitas vezes guerras a sustentar, não pudessem ocupar-se sempre

com cuidado dos sacrifícios, criou os flâmines para substituírem os reis, quando estes se ausentassem de Roma.” Assim, o sacerdócio romano mais não era que certa espécie de manifestação da realeza primitiva.

Estes reis-sacerdotes eram entronizados por cerimonial religioso. O novo rei, conduzido ao cume do monte Capitolino, sentava-se em banco de pedra, com o rosto voltado para o sul. À sua esquerda tomava lugar o áugure, com a cabeça coberta de pequenas faixas sagradas e trazendo na mão o bastão augural. Traçava no espaço determinadas linhas, pronunciava certa oração e, colocando sua mão sobre a cabeça do rei, suplicava aos deuses que indicassem por sinal visível se este chefe lhes convinha. Depois, quando o relâmpago, ou o vô das aves, lhe revelava este assentimento dos deuses, o novo rei tomava posse do seu cargo. Tito Lívio descreve-nos esta cerimônia, para a posse de Numa; Dionísio nos assegura que a cerimônia sempre ocorria para todos os reis e, depois dos reis, para os cônsules, acrescentando praticarem-na ainda em seu tempo¹⁸⁶. Tal uso tinha razão de ser: como o rei seria o chefe supremo da religião, e como a salvação da cidade ia depender das suas orações e dos seus sacrifícios, tinham os antigos o direito de, antes de mais nada, se certificarem se esse rei era bem aceito pelos deuses.

Os antigos não nos esclarecem sobre o processo pelo qual os reis de Esparta entravam em exercício de funções; apenas nos dizem realizar-se então uma cerimônia religiosa¹⁸⁷. Reconhecemos através de velhos usos que duraram até o fim da história de Esparta, como a cidade queria estar bem assegurada de que os seus reis eram do agrado divino. Para esse fim, interrogava os seus próprios deuses, pedindo-lhes “um sinal, *sêmeion*”. E, segundo Plutarco, consistia este sinal: “De nove em nove anos, os éforos escolhiam uma noite límpida mas sem lua, e sentavam-se em silêncio, com os olhos fixos no céu. Se vissem uma estrela atravessar de um lado para o outro o firmamento, isso lhes indicava serem os seus reis culposos de falta com os deuses. Suspendiam-nos então da realeza até que um oráculo, vindo de Delfos, os libertasse da situação de desgraça.”¹⁸⁸

2º AUTORIDADE POLÍTICA DO REI

Assim como na família a autoridade se acha inerente ao sacerdócio e o pai é, a título de chefe do culto doméstico, ao mesmo tempo, juiz e senhor, o sumo sacerdote é, também na cidade, o seu chefe político. O altar, na palavra de Aristóteles¹⁸⁹, confere-lhe a dignidade. Esta confusão entre sacerdócio e poder nada tem de surpreendente. Encontramo-la já no começo de quase todas as sociedades, seja porque, na infância dos povos, só a religião pode obter a obediência dos homens, seja porque a nossa natureza experimenta a necessidade de não se submeter a outra autoridade que não seja a idéia moral.

Já dissemos como a religião da cidade se confunde com todas as coisas. O homem sentia-se, em todos os momentos, depender dos seus deuses e, por consequência, do sacerdote colocado como intermediário entre os deuses e o homem. Era o sacerdote quem velava pelo fogo sagrado; no ponto de vista de Píndaro, era o seu culto diário que salvava a cidade¹⁹⁰. Só o sacerdote conhecia as fórmulas da oração às quais os deuses não resistiam: no momento do combate, era quem degolava a vítima e chamava para o exército a proteção dos deuses. Parece muito natural que o homem investido de tão grande poder estivesse benquisto e reconhecido como chefe. Co-mo a religião se envolvia no governo, na justiça e na guerra, daqui resultou, necessariamente, ter sido o sacerdote, ao mesmo tempo, magistrado, juiz e chefe militar. “Os reis de Esparta”, adverte Aristóteles¹⁹¹, “têm três atribuições: fazem os sacrifícios, comandam na guerra e ministram a justiça.” Dionísio de Halicarnasso expressa-se pelos mesmos termos quanto aos reis de Roma.

As regras constitutivas de sua monarquia foram muito simples, não sendo necessário procurá-las por muito tempo; derivaram das próprias regras do culto. O fundador, que instituiu o lar sagrado, foi naturalmente seu primeiro sacerdote. A hereditariedade manifesta-se no princípio como regra firme para a transmissão do culto; fosse o lar de alguma família, fosse o de uma cidade, a religião prescrevia que o cuidado da sua conservação sempre passasse de pai para filho. O sacerdócio foi, portanto, hereditário, assim como o próprio poder¹⁹².

Um fato bastante conhecido da história antiga da Grécia comprova de maneira evidente ter a realeza pertencido, originariamente, ao homem que instituíra o lar da cidade. Sabe-se que a população das colônias jônicas não se compunha de atenienses, mas de aglomerado de pelasgos, eólios, abânteos e cadmianos. No entanto, os lares das novas cidades foram todos colocados por membros da família religiosa de Codro. Desta razão resultou que todos estes colonos deram a realeza, nas suas doze urbes, aos Códridas, em vez de aceitarem para seus chefes homens da sua raça; os pelasgos, um pelasgo, os abânteos, um abânteo ou os eólios um eólio¹⁹³. Acredita-se facilmente que estas personagens não tenham adquirido a sua autoridade pela força, porque, neste numeroso agrupamento, eram quase os únicos atenienses. Mas como tinham instituído os lares, a eles cabia conservá-los. A realeza foi-lhes, pois, deferida sem contestação e conservou-se hereditariamente na sua família. Bato fundou Cirene, na África: os Batíadas mantiveram-se em Cirene, durante muito tempo, na posse da dignidade

real. Protus fundou Marselha: os Protíadas, de pai para filho, exerceram o sacerdócio em Marselha, gozando ali de grandes privilégios.

Não foi, portanto, a força que fez chefes e reis nas cidades antigas. Também não seríamos verdadeiros se disséssemos ter sido aquele soldado a quem se dirigiram as graças da fortuna o que primeiro desempenhou o cargo de rei na cidade antiga. A autoridade derivou, disse formalmente Aristóteles, do culto do lar. A religião fez o rei na cidade, tal como antes havia engendrado o chefe de família para a casa. A crença, a indiscutível e imperiosa crença, ditava o sacerdote hereditário do lar, a ele mesmo, como único depositário das coisas santas e guarda dos deuses. Como hesitar na obediência a tal homem? O rei era um ser sagrado; *Basileís hieroí*, na própria palavra de Píndaro. No rei-sacerdote se olhava e via, não um deus completo, mas pelo menos “o homem mais poderoso para conjurar a cólera dos deuses”¹⁹⁴, o homem sem cuja assistência nenhuma oração se tornava eficaz e sacrifício algum era aceito.

Esta realeza, meio religiosa e meio política, estabeleceu-se em todas as urbes, desde o seu nascer, sem esforços por parte dos reis, e sem resistência por parte dos súditos. Não encontramos, na origem dos povos antigos, as flutuações e as lutas assinaladoras da penosa criação das sociedades modernas. Sabe-se quanto tempo foi preciso, depois da queda do império romano, para reencontrar as regras da sociedade regular. A Europa viu, durante séculos, muitos princípios ideológicos opostos na sua disputa pelo governo dos povos e viu, por algumas vezes, estes recusarem-se a toda organização social. Tal espetáculo não se encontra, nem na Grécia, nem na Itália antigas; a sua história não começou por conflitos e as revoluções só surgiram mais tarde. Entre estas populações, a sociedade formou-se pouco a pouco, lenta e gradualmente, passando-se da família à tribo, e da tribo à cidade, mas sempre sem lutas nem convulsões. A realeza estabeleceu-se, muito naturalmente, primeiro na família e só mais tarde na cidade. Não foi imaginada pela ambição de alguns; nasceu de necessidade manifestamente coletiva. Durante longos séculos, foi pacífica, honrada e obedecida. Os reis não tinham necessidade da força material; não tinham nem exército nem finanças, mas a sua autoridade, sustentada por crenças possantes e cultivadas no comando da alma, mantinha-se santa e inviolável.

Mais tarde, uma revolução da qual falaremos noutro lugar acabou com a realeza em todas as cidades. Mas esta, ao cair, não se amesquinhou entre ódios no coração dos homens. Aquele conjunto de desprezo e de rancores que de ordinário se levanta contra as grandezas abatidas nunca feriu a realeza. Por muito decaída que esta estivesse, o respeito e o afeto dos homens conservaram-se ligados à sua memória. Na Grécia encontramos mesmo certo fato pouco vulgar na história: nas urbes onde a família real não se extinguiu, não só esta não foi expulsa, como os mesmos homens, que a haviam despojado do poder, continuaram honrando-a. Em Éfeso, em Marselha e em Cirene, a família real, privada de seu trono, continuou rodeada pelo mesmo respeito dos povos, conservando até o título e as insígnias da realeza¹⁹⁵.

Os povos estabeleceram o regime republicano, mas o nome de rei, longe de se tornar injurioso, continuou sempre título venerado. Há o costume de dizer-se que era esta palavra odiosa e desprezada; erro singular! Os romanos empregavam-na em referência aos deuses, nas suas orações. Se os usurpadores nunca ousaram tomar esse título não era porque este lhes fosse odioso, mas antes por ser sagrado¹⁹⁶. Na Grécia, muitas vezes se restabeleceu a monarquia nas urbes, mas os novos monarcas nunca se julgaram no direito de se fazerem chamar reis e contentavam-se com o epíteto de tiranos¹⁹⁷. O que marcava a diferença entre estes dois nomes não era o maior ou menor número de qualidades morais encontradas no soberano; não se chamava rei ao bom príncipe e tirano ao mau; era principalmente a religião o que os distinguia um do outro. Os reis primitivos tinham desempenhado as funções de sacerdote e tomado sua autoridade do lar; os tiranos, de época posterior, foram apenas chefes políticos, devendo sua autoridade somente à força ou à eleição.

CAPÍTULO X

O magistrado

A confusão, no mesmo indivíduo, da autoridade política e do sacerdócio não cessou com a realeza. A revolução, que implantou o regime republicano, não fez a separação das funções, cuja reunião parecia muito natural, sendo então lei fundamental da sociedade humana. O magistrado que substituiu o rei foi, como este, sacerdote, ao mesmo tempo que chefe político.

Algumas vezes este magistrado anual usou o título sagrado de rei¹⁹⁸. Além disso, o nome de prítane, que lhe conservaram, indica a sua principal função¹⁹⁹. Em outras cidades, prevaleceu o título de arconte. Em Tebas, por exemplo, o primeiro magistrado designava-se por este nome, e tudo quanto Plutarco afirma da magistratura nos mostra que esta em pouco difere de um sacerdócio. Este arconte, durante o exercício do seu cargo, devia sempre trazer uma coroa²⁰⁰, como convinha ao sacerdote; a religião proibia-lhe deixar crescer os cabelos e usar qualquer objeto de ferro sobre a sua pessoa, preceitos estes que o aproximam um pouco dos flâmines romanos. A urbe de Platéias tinha também um arconte e a religião da cidade ordenava-lhe que durante o tempo da sua magistratura se vestisse de branco, a cor sagrada²⁰¹.

Os arcontes atenienses, no dia da sua entrada para o cargo, subiam à Acrópole com a cabeça coroada de mirto e ofereciam um sacrifício à divindade políada²⁰². Também usavam, no exercício das suas funções, uma coroa de folhas²⁰³. Ora, é incontestável que a coroa, a qual com o andar dos tempos tornou-se insígnia do poder, não era então mais que símbolo religioso, sinal exterior a acompanhar a oração e o sacrifício²⁰⁴. Entre os nove arcontes, aquele que se chamava rei era principalmente o chefe da religião, embora cada um dos seus outros colegas tivesse também alguma função sacerdotal a cumprir, qualquer sacrifício a oferecer aos deuses²⁰⁵.

Os gregos tinham um modo especial de designar os magistrados: diziam *ohi ei télei*, o que literalmente significa “os que são destinados a realizar o sacrifício”²⁰⁶, expressão antiga, que revela a idéia que primitivamente se tinha do magistrado. Píndaro, ao referir-se a estes personagens, garante que eles asseguravam a salvação da cidade pelas oferendas feitas no lar.

Em Roma o primeiro ato do cônsul é sacrificar no fórum. As vítimas são trazidas à praça pública; quando o pontífice as declara dignas para o oferecimento, o cônsul imola-as por sua própria mão, enquanto o arauto ordena silêncio religioso à multidão e um tocador de flauta faz ouvir a melodia sagrada²⁰⁷. Poucos dias depois, o cônsul dirigia-se a Lavínio, de onde os Penates romanos eram oriundos, e ali oferecia-lhes novo sacrifício.

Quando se examinam, com relativa atenção, as características do magistrado entre os antigos, logo se nota como estas em quase nada se assemelham às dos chefes de Estado das sociedades modernas. Sacerdócio, justiça e comando confundem-se na mesma pessoa. O magistrado representa a cidade, associação pelo menos tão religiosa como política. Tem nas suas mãos os auspícios, os ritos, a oração, a proteção dos deuses. O cônsul é algo mais do que homem: é o intermediário entre o homem e a divindade. A sua fortuna está ligada à fortuna pública; o cônsul é como que o gênio tutelar da cidade. A morte do cônsul *funesta* à república²⁰⁸. Quando o cônsul Cláudio Nero deixa seu exército para correr em auxílio de seu colega, Tito Lívio dá-nos bem a entender como em Roma todos temeram pela sorte deste exército; na verdade, privado de chefe, o exército ficava ao mesmo tempo privado da proteção celeste; com o cônsul, tinham partido juntamente os auspícios, isto é, a religião e os deuses²⁰⁹.

As outras magistraturas romanas que, de alguma sorte, se preencheram com membros sucessivamente desligados do consulado reuniam, como esta, atribuições sacerdotais e políticas. Em certos dias, via-se o censor com sua coroa na cabeça oferecer o sacrifício em nome da cidade e ferir a vítima com suas próprias mãos. Os pretores, os edis curiis presidiam às festas religiosas²¹⁰. Não havia magistrado que não tivesse algum ato sagrado a cumprir; na verdade, na inteligência dos antigos, qualquer forma de autoridade tinha de ter algum aspecto religioso. Só os tribunos da plebe não tinham sacrifício algum a realizar; mas também não os contavam entre os verdadeiros magistrados. Veremos mais adiante que a sua autoridade era de uma natureza inteiramente excepcional.

O caráter sacerdotal atribuído ao magistrado mostra-se sobretudo através da forma como o nomeavam. Aos olhos dos antigos, para se estabelecer a escolha do chefe da cidade, não eram suficientes os sufrágios dos homens. Enquanto durou a realeza primitiva, pareceu natural ao homem que o chefe fosse designado pelo nascimento, em virtude da lei religiosa, que prescrevia, em todo o sacerdócio, que o filho sucedesse ao pai; o nascimento revelava suficientemente a vontade dos deuses. Quando, por toda a parte, as revoluções suprimiram esta antiga realeza, parece que os homens teriam procurado, para substituir este princípio de sucessão por hereditariedade, alguma forma de eleição não reprovada pelos deuses. Os atenienses, como muitos povos gregos, não acharam melhor forma para tanto do que a do sorteio. Mas importa não fazermos uma idéia falsa sobre este processo, do qual é costume tirar-se matéria acusatória para condenação da democracia ateniense. Para isso torna-se necessário penetrar bem fundo no pensar dos antigos. Para os antigos, a sorte não estava entregue ao acaso; era a revelação da vontade divina. Assim como se acorria aos templos para se surpreenderem os segredos do céu, também a cidade ia ao templo para a escolha do seu magistrado. Os homens persuadiam-se de que os deuses sempre lhes designavam os mais dignos quando faziam sair um nome da urna. Platão exprime tal pensamento dos antigos por estas palavras: “O homem que a sorte designou dizemos ser o mais querido à divindade, e achamos justo que seja ele a nos governar. Em todas as magistraturas que respeitem às coisas sagradas, ao deixarmos à divindade a escolha dos que lhe são agradáveis, entregamo-nos à sorte.” Desta maneira a cidade supunha receber dos deuses os seus magistrados²¹¹.

No fundo, embora sob aspectos diferentes, em Roma as coisas passavam-se do mesmo modo. A escolha do cônsul não devia caber aos homens. A vontade ou o mero capricho do povo não eram bastantes para nomearem legalmente o magistrado. O cônsul era escolhido do seguinte modo: um magistrado em exercício, isto é, o homem já investido do caráter sagrado e dos auspícios, indicava entre os dias fastos aquele durante o qual se de-via fazer a nomeação do cônsul. Durante a noite precedente velava, ao ar livre, com os olhos fitos no céu, ob-servando os sinais enviados pelos deuses e, ao mesmo tempo, pronunciando mentalmente o nome de alguns dos candidatos à magistratura. Se os presságios se mostravam favoráveis, era porque os candidatos agradavam aos deuses. No dia seguinte o povo reunia-se no campo de Marte; presidia a assembléia o mesmo personagem que consultara os deuses. Ali o magistrado repetia em voz alta os nomes dos candidatos, sobre os quais tomara os auspícios e se, entre quantos pediram o consulado, havia al-gum para quem os auspícios não tivessem se mostrado favoráveis, omitia-se seu nome. E o povo só votava nos nomes pronunciados pelo presidente²¹².

Quando este só nomeava dois candidatos, o povo só votava esses nomes necessariamente; se mencionava três, o povo escolhia, entre os três, os dois nomes mais idôneos. A assembleia jamais teve o direito de votar em outros homens, a não ser nos designados pelo magistrado que presidia a assembleia, porque somente para estes se tinham mostrado favoráveis os auspícios e, conseqüentemente, só para eles estava assegurado o assentimento dos mesmos deuses²¹³.

Este modo de eleição, muito escrupulosamente observado nos primeiros séculos da república, explica alguns fatos da história romana que, à primeira vista, nos surpreendem. Por exemplo, encontramos muitas vezes o povo, quase em unanimidade de escolha, querendo elevar dois homens ao consulado sem, contudo, tê-lo conseguido: isso porque o presidente não interrogou os auspícios quanto a estes dois homens, ou porque, se o fez, os auspícios não se mostraram favoráveis. Ao contrário, vê-se muitas vezes o povo nomear para cônsules dois homens que detesta²¹⁴, e isto acontece sempre quando o presidente só pronuncia dois nomes. Assim, era preciso votar necessariamente nesses nomes, por virtude do voto se ex-primir apenas por “sim” ou “não”. Cada sufrágio devia levar dois nomes próprios, sem que fosse possível escreverem-se outros além dos designados. O povo a quem se apresentassem candidatos que lhe fossem odiosos podia, quando muito, para afirmar a sua cólera, retirar-se sem votar, mas no recinto ficavam sempre cidadãos suficientes para representarem uma votação²¹⁵.

Avalia-se por isto o poder do presidente dos comícios, e não nos admiramos da expressão consagrada, *creat consules*, aplicada, não ao povo, mas ao próprio presidente dos comícios. Com efeito, podíamos dizer do presidente, mais do que do povo: criou cônsules, porque, de fato, só ele descobria a vontade dos deuses. Se não criava os cônsules, era, pelo menos, por seu intermédio que os deuses os faziam. O poder do povo não ia além da ratificação da eleição, ou, quando muito, da sua escolha dentre três ou quatro nomes, se os auspícios se tinham mostrado igualmente favoráveis a três ou quatro candidatos.

Sem dúvida este modo de proceder foi muito vantajoso para a aristocracia romana; mas enganar-nos-emos se pensarmos que houve nisto mero estratagema de sua invenção. Não se concebe, naqueles séculos, quando ainda se acredita na religião, semelhante ardil do homem. Politicamente, nos primeiros tempos, era inútil, porque os patrícios obtinham então a maioria dos sufrágios. Poderia mesmo o sistema voltar-se contra eles, por investirem um só homem de poder tão exorbitante. A única explicação que podemos dar destes usos, ou por outra, destes ritos de eleição, é que todos acreditavam sinceramente que a escolha do magistrado não pertencia ao povo, mas aos deuses. O homem que ia dispor da religião e da fortuna da cidade devia ser revelado pela voz divina.

A regra primeira na eleição do magistrado é indicada por Cícero: “que seja nomeado segundo os ritos”²¹⁶. Se alguns meses depois fossem dizer ao senado que se havia descurado ou mal cumprido qualquer rito, o senado ordenava aos cônsules que abdicassem do seu cargo e eles obedeciam-lhe. Temos notícia disso por abundantes exemplos; e se para dois ou três nos é permitido supor que o senador tenha então desejado desembaraçar-se do cônsul, por ser inábil ou estúpido, a maior parte das vezes, pelo contrário, não nos é dado acreditarmos que tenha havido ali outro motivo senão o do próprio escrúpulo religioso.

Em verdade, quando a sorte, em Atenas, ou os auspícios, em Roma, haviam designado o arconte ou o cônsul, logo se fazia uma espécie de prova através da qual se examinava o mérito do novo eleito²¹⁷. Mas esta mesma prova ainda serve para nos mostrar o que a cidade desejava encontrar no seu magistrado: não se procurava o homem mais corajoso para a guerra, nem o mais hábil ou o mais justo para a paz, mas antes o mais amado dos deuses. Efetivamente, o senado ateniense só interrogava o novo eleito sobre se possuía um deus doméstico²¹⁸, se fazia parte de alguma fratria, se tinha túmulo de família e cumpria todos os deveres para com os seus mortos²¹⁹. Para que estas perguntas? Só porque o homem, não tendo culto de família, não podia tomar parte no culto nacional, nem tinha capacidade para fazer os sacrifícios em nome da cidade. Homem descuidado do culto dos seus antepassados, estava logo exposto às suas temíveis cóleras e perseguido por inimigos invisíveis. A cidade seria bastante temerária se confiasse sua fortuna a semelhante homem. A cidade exigia que o novo magistrado fosse, na expressão de Platão, de família pura²²⁰. É que, se um dos antepassados houvesse cometido qualquer desses atos que feriam a religião, o lar da família estava maculado para todo o sempre, e os seus descendentes detestados pelos deuses. Tais eram as perguntas principais dirigidas a quem ia ser magistrado. Parece não se terem preocupado nem com o caráter, nem com a inteligência do candidato. Tinham, sobretudo, de assegurar-se de que o candidato era apto para o desempenho das funções sacerdotais, não ficando a religião da cidade comprometida em suas mãos.

Este tipo de exame parece também ter sido usado em Roma. É certo não possuímos indicação alguma sobre as perguntas a que o cônsul devia responder, mas sabemos pelo menos que este exame era feito pelos pontífices, e assim é natural que só versassem sobre a aptidão religiosa do magistrado²²¹.

CAPÍTULO XI

A lei

Entre os gregos e romanos, como entre os hindus, desde o princípio e espontaneamente, a lei surgiu como uma parte da religião. Os antigos códigos das cidades reuniam um conjunto de ritos, de prescrições litúrgicas, de orações e, ao mesmo tempo, de disposições legislativas. As normas sobre direito de propriedade e direito de sucessão achavam-se dispersas entre as regras relativas aos sacrifícios, à sepultura e ao culto dos antepassados.

Isto que nos restou das mais antigas leis de Roma, as chamadas leis reais, era aplicado muitas vezes tanto no culto como nas relações da vida civil. Uma das leis proibia à mulher culposa aproximar-se dos altares; outra impedia o homem de servir certos alimentos nas refeições sagradas; uma terceira prescrevia a cerimônia religiosa a cumprir pelo general vencedor ao entrar na urbe.

O código das Doze Tábuas, embora mais recente, continha ainda assim minuciosas prescrições sobre os ritos religiosos da sepultura. A obra de Sólon era, ao mesmo tempo, código, constituição e ritual; a ordem dos sacrifícios e o preço das vítimas achavam-se ali tão regulamentados como os ritos das núpcias ou o culto dos antepassados.

Cícero, no seu tratado das Leis, traça um plano de legislação que não é inteiramente um ato de imaginação. No seu código, tanto na matéria de fundo como na forma, Cícero segue os antigos legisladores. Foram estas as primeiras leis que, no seu livro, escreveu: “que ninguém se aproxime dos deuses senão com as mãos puras; – que se cuide dos templos dos pais e da morada dos Lares domésticos: – que os sacerdotes somente empreguem nas refeições iguarias prescritas; – que se preste aos deuses Manes o culto devido”. Por certo o filósofo romano pouco se preocupava com esta velha religião dos Lares e dos Manes, mas, ao redigir o seu código, à semelhança dos códigos antigos, julgava-se obrigado a nele inserir as regras do culto.

Em Roma afirmava-se como verdade evidente não poder ser bom pontífice quem não conhecesse o direito²²², e, reciprocamente, não se poder conhecer o direito sem se ter ciência da religião. Durante muito tempo os pontífices foram os únicos jurisconsultos. Como existissem poucos atos na vida humana sem alguma relação com a religião, quase tudo se submetia às decisões dos sacerdotes e estes consideravam-se os únicos juízes competentes para um número infinito de processos. Todas as contendas relativas ao casamento, ao divórcio, aos direitos civis e religiosos dos filhos eram trazidas ao seu tribunal. Eram juízes tanto do incesto como do celibato. Como a adoção dizia respeito à religião, esta não podia fazer-se sem se obter o prévio assentimento do pontífice. Fazer testamento era infringir a ordem estabelecida pela religião para a sucessão dos bens e para a transmissão do culto; assim, originariamente, o testamento também tinha que ser autorizado pelo pontífice. Como a religião marcava os confins de cada propriedade, quando dois vizinhos estivessem em litígio deviam queixar-se perante o pontífice ou perante os sacerdotes chamados *irmãos arvais*²²³. O motivo pelo qual os mesmos homens eram, ao mesmo tempo, pontífices e jurisconsultos resulta do fato de que direito e religião se confundiam formando um todo²²⁴.

Em Atenas, o primeiro arconte e o rei usufruíam pouco mais ou menos das mesmas atribuições judiciárias atribuídas ao pontífice romano. O arconte tinha por missão velar pela perpetuidade dos cultos domésticos²²⁵, e o rei, tal como o pontífice em Roma, tinha a suprema direção da religião da cidade. Assim, o primeiro julgava todas as questões suscitadas no campo do direito da família, cabendo ao segundo conhecer todos os delitos que atingiam a religião²²⁶.

O processo de elaboração das leis antigas surge aqui claramente. Não era um homem que as inventava. Sólon, Licurgo, Minos e Numa puderam traduzir por escrito as leis das suas cidades, mas não as fizeram. Se entendermos por legislador o homem que foi autor de algum código pelo poder do seu gênio e o impôs aos outros homens, tal legislador nunca existiu entre os antigos. A lei antiga não saiu tampouco dos votos do povo. O pensamento de que o número dos sufrágios pudesse motivar a lei se criou muito tarde nas cidades e só depois de duas revoluções as terem transformado. Até então as leis apresentavam-se como algo muito antigo, imutável, venerável. Tão velhas como a cidade, o fundador as *estabeleceu* ao mesmo tempo que *estabelecia* o lar, *moresque viris et moenia ponit*. Instituiu-as ao mesmo tempo que instituía a religião. Mas igualmente não se pode ainda dizer que tenha sido o fundador quem as inventou. Qual foi, pois, o seu verdadeiro autor? Quando noutro lugar falamos da organização da família e das leis gregas ou romanas reguladoras da propriedade, da sucessão, do testamento e da adoção, observamos então como essas leis correspondiam exatamente, no tempo, às crenças das antigas gerações. Se fizermos confronto entre essas leis e a equidade natural, várias vezes as encontramos contradizendo essa equidade, e torna-se evidente não ser no conceito do direito absoluto nem no sentimento do justo que devemos ir procurá-las. Mas coloquemos essas mesmas leis em face do culto dos antepassados e do lar, comparemo-las com as diversas prescrições da religião primitiva, e reconheceremos estarem elas em perfeita concordância com tudo isso.

O homem não estudou sua consciência e disse: isto é justo, aquilo não o é. O direito antigo não nasceu assim. Mas o homem acreditava que o lar sagrado, em virtude da lei religiosa, devia passar de pai para filho, e desta crença resultou a propriedade hereditária da sua casa. O homem, ao enterrar seu pai no seu campo, julgava que o espírito do morto, tomando posse desse terreno para sempre, reclamava da posteridade culto perpétuo; assim resultou que o campo se tornasse domínio do morto e lugar dos sacrifícios, propriedade inalienável de certa família. A religião dizia: o filho continua o culto, não a filha; e a lei repetiu com a religião: o filho herda, a filha não; o sobrinho por varonia herda, mas o sobrinho por via feminina

já não é herdeiro. A lei surgiu deste modo, apresentando-se por si própria e sem o homem necessitar ir ao seu encontro. Brotou como consequência direta e necessária da crença; era a própria religião, aplicada às relações dos homens entre si.

Os antigos esclareciam terem vindo dos deuses as suas leis. Os cretenses atribuíam as suas, não a Minos, mas a Júpiter; os lacedemônios acreditavam como seu legislador, não Licurgo, mas Apolo. Os romanos afirmavam ter Numa escrito como lei o que uma das divindades mais poderosas da Itália antiga, a deusa Egéria, lhe ditara. Os etruscos receberam as suas leis do deus Tagés. Em todas estas opiniões encontramos algo de verdadeiro. O autêntico legislador, entre os antigos, nunca esteve no homem, mas na crença religiosa de que o homem era portador.

As leis ficaram sendo, durante muito tempo, coisa sagrada. Mesmo na época em que se admitiu que a lei pudesse resultar da vontade de um homem, ou dos sufrágios de um povo, ainda então se considerou indispensável a consulta da religião, e que esta, pelo menos, autorizasse. Em Roma não se acreditava na unanimidade de sufrágio como suficiente para promulgar a lei: tornava-se ainda necessário ter sido aprovada a decisão do povo pelos pontífices, e que os áugures atestassem a sanção dos deuses para a lei proposta²²⁷. Um dia, procurando os tribunos da plebe fazer aceitar determinada lei pela assembléia das tribos, certo patrício lhes retorquiu: “Que direito tendes vós de fazer nova lei ou de tocar nas leis existentes? Vós que não tendes auspícios, vós que nas vossas assembléias não cumpris os atos religiosos, que tendes em comum com a religião e todas as coisas sagradas, entre as quais se deve contar a lei?”²²⁸

Concebe-se daí o respeito e o apego guardados pelos antigos, por muito tempo, às suas leis. Não viam nelas obra humana. Tinham origem sagrada. Não é afirmação vã a de Platão, de que obedecer às leis é obedecer aos deuses. Platão não faz mais que dar-nos a conhecer o pensamento grego, quando, no *Crítion*, nos mostra Sócrates entregando a sua existência, só porque as leis o exigem. Antes de Sócrates, já se escrevera sobre o rochedo das Termópilas: “Viandante, vai dizer a Esparta que alguém morreu aqui por obediência às suas leis.” Entre os antigos, a lei foi sempre sagrada; no tempo da realeza, era a rainha dos reis; no tempo das repúblicas foi rainha dos povos. Desobedecer-lhe seria cometer sacrilégio.

Em princípio, a lei, por ser divina, era imutável. Deve-se notar que nunca se revogavam as leis. Podiam se fazer leis novas, mas as antigas subsistiam sempre, por maior antagonismo que houvesse entre elas e as novas. O código de Drácon não foi revogado pelo de Sólon²²⁹, nem as Leis Reais pela das Doze Tábuas. A pedra onde se gravava a lei ficava inviolável; quando muito, os menos escrupulosos julgavam poder interpretá-la ao contrário. Este princípio foi a principal causa da grande confusão que se nota ter existido do direito antigo. Leis opostas e de diferentes épocas encontram-se associadas, e todas tinham igual direito de serem respeitadas. Encontramos, em discurso de Iseu, dois homens disputando entre si certa herança, e ambos alegavam ter a lei a seu favor; as duas leis são absolutamente contrárias e igualmente sagradas. É por isso que o Código de Manu conserva a lei antiga que estabelece o direito de primogenitura, colocando ao lado desta outra lei que prescreve partilha igual entre irmãos.

A lei antiga nunca fazia considerandos. Para que precisava tê-los? Não necessitava explicar as razões: existia porque os deuses a fizeram. A lei não se discute, impõe-se; representa ofício de autoridade, e os homens obedecem-lhe cheios de fé.

Durante longas gerações, as leis não foram escritas; transmitiam-se de pai para filho com a crença e a fórmula de oração. Constituíam tradição sagrada, perpetuando-se em volta do lar da família ou do lar da cidade.

No dia em que começam a ser escritas, é nos livros sagrados que estão consignadas, entre os rituais, isto é, junto das orações e das cerimônias. Varrão, ao citar determinada lei antiga da urbe de Túsculo, acrescenta tê-la lido nos livros sagrados da mesma cidade²³⁰. Dionísio de Halicarnasso, compulsando documentos originais, diz-nos que em Roma, antes da época dos decênvios, as poucas leis escritas que havia estavam nos livros sagrados²³¹. Mais tarde, a lei saiu dos rituais; passou a ser escrita à parte; mas manteve-se o uso de depositá-la no templo e os sacerdotes continuaram sendo seus depositários.

Escritas ou não-escritas, estas leis eram sempre formuladas em breves sentenças, e, pela forma, podiam-se comparar aos versículos do livro de Moisés, ou aos *çlocas* do livro de Manu. Parece mesmo que as palavras da lei costumavam ser ritmadas²³². Aristóteles afirma que, enquanto as leis não foram escritas, o povo as cantava²³³. Restam vestígios dessa prática na língua; os romanos chamavam às leis *carmina* ²³⁴, versos; os gregos *nómoi*, cantos²³⁵.

Estes antigos versos eram textos inalteráveis. Mudar-lhes alguma letra, deslocar ali qualquer palavra, alterar-lhes o ritmo seria destruir a essência da própria lei, destruindo-lhe a forma sagrada sob a qual se havia revelado ao homem. A lei, como a oração, só agradava à divindade enquanto era recitada com exatidão, quando nela se continha, e tornava-se ímpia se lhe mudasse uma simples palavra. No direito primitivo a forma, a letra, é tudo; não é necessário procurar interpretar o sentido ou o espírito da lei. A lei não vale pelo princípio moral que encerra, mas pelas palavras incluídas em sua fórmula. A sua força está nas palavras sagradas de que se compõe.

Entre os antigos, e sobretudo para Roma, o conceito de direito está ligado ao emprego de certas palavras sacramentais. Se se trata, por exemplo, da obrigação para contratar, um dos contratantes deve dizer: *Dari spondes?*; e o outro: *Spondeo*. Não se pronunciando estas palavras, já não existe contrato. Em vão o credor reclamará o pagamento da dívida, pois o devedor nada lhe deve. Na verdade, o que obriga o homem no direito antigo não é a consciência, nem o seu sentimento do

justo, mas a fórmula sagrada. Esta fórmula, quando pronunciada por dois homens, estabelece entre estes o vínculo de direito. Onde não está a fórmula, o direito não existe.

As formas bizarras do antigo processo romano nada nos surpreenderão se nos lembrarmos de que o direito antigo era a religião; a lei, o texto sagrado; e a justiça, o conjunto de ritos. O demandista procede judicialmente contra alguém, com a lei, *agit lege*. Pelo enunciado da lei, toma conta do adversário. Mas cautela: para ter a lei a seu favor, torna-se indispensável conhecer-lhe os termos e pronunciá-la rigorosamente. Quando troca certa palavra por outra, a lei deixa de existir, e já não pode defendê-lo. Gaio narra a história de certo homem a quem o vizinho havia cortado as vinhas; o fato era verdadeiro e o homem pronunciou a lei, mas como onde a lei dizia árvores o homem nomeasse videiras, logo perdeu a questão²³⁶.

Não bastava o enunciado da lei. Tornava-se preciso também um acompanhamento de sinais exteriores, como que ritos dessa cerimônia religiosa, chamada contrato, ou chamada processo em justiça. Por este motivo, para haver qualquer venda, deviam empregar um pedaço de cobre e a balança; para comprar algum objeto, era preciso tocá-lo com a mão, *mancipatio*; quando se disputava qualquer propriedade, havia combate fictício, *manuum consertio*. Daí as formas de liberação, de emancipação, de ação em justiça, e toda a pantomima do processo.

Como a lei fazia parte da religião, participava do caráter misterioso de toda religião das cidades. As fórmulas da lei, como as do culto, mantiveram-se secretas. Não se revelava a lei ao estrangeiro, e até mesmo do plebeu se escondiam as suas regras. E isto, não porque os patrícios julgassem ser grande força para eles a posse exclusiva das leis, mas porque a lei, por suas fontes e natureza, pareceu durante muito tempo um mistério no qual só podia estar iniciado quem o fosse previamente no culto nacional e no culto doméstico.

A procedência religiosa do direito antigo explica-nos ainda um dos principais caracteres deste direito. A religião era puramente *civil*, isto é, especial a cada cidade; da religião só podia, pois, derivar direito igualmente *civil*. Mas importa distinguirmos aqui o sentido desta palavra entre os antigos. Quando diziam ser o direito civil, *jus civile*, *nómoi politikói*, não queriam com isso significar que cada cidade tivesse o seu código, como em nossos dias cada Estado tem o seu. Procuravam enunciar tão-somente que as suas leis só tinham valor e ação entre os membros da mesma cidade. Não bastava habitar a urbe para se estar submetido às suas leis e pelas mesmas protegido; cumpria ser seu cidadão. A lei não existia para o escravo, como também não protegia o estrangeiro. Veremos mais adiante como o estrangeiro, domiciliado em certa urbe, não podia ali ser proprietário, nem herdar, nem testar, nem celebrar contrato de espécie alguma, nem aparecer perante os tribunais ordinários dos cidadãos. Em Atenas, quando o estrangeiro fosse credor de algum cidadão, não podia demandá-lo para pagamento de dívida, pois a lei não reconhecia validade ao contrato.

Estas disposições do antigo direito obedeciam a uma lógica perfeita. O direito não nascera da noção de justiça, mas brotara da idéia de religião, e não era concebido fora desse âmbito. Para haver qualquer vínculo de direito entre dois homens, tornava-se necessário existir já entre eles o vínculo religioso, isto é, terem o culto do mesmo lar e os mesmos sacrifícios. Quando não existisse entre dois homens esta comunidade religiosa, não se facultava nenhuma relação de direito. Ora, nem o escravo, nem o estrangeiro, tinham participação na religião da cidade. O estrangeiro e o cidadão podiam viver lado a lado, durante longos anos, sem nunca se entenderem ou admitirem a possibilidade de se estabelecer vínculo de direito entre ambos. O direito não era mais do que um dos aspectos da religião. Onde não havia religião comum não existia portanto lei comum.

CAPÍTULO XII

O cidadão e o estrangeiro

Reconhecia-se como cidadão todo homem que tomava parte no culto da cidade, e desta participação lhe derivavam todos os seus direitos civis e políticos. Renunciando ao culto, renunciava aos direitos. Já falamos, noutro lugar, das refeições públicas, a cerimônia principal do culto nacional. Ora, em Esparta, quem não assistisse a tais refeições, mesmo involuntariamente, deixava logo de ser contado entre o número dos cidadãos²³⁷. Cada cidade exigia que todos os seus membros tomassem parte nas festas do culto²³⁸. Em Roma devia ter-se assistido à cerimônia sagrada da lustração para se gozar dos direitos políticos²³⁹. E quem não assistisse à lustração, isto é, quem não tivesse tomado parte na oração comum e no sacrifício, deixava de ser considerado cidadão até o lustro seguinte.

Se quisermos definir o cidadão dos tempos antigos pelo seu atributo mais essencial, devemos dizer ser cidadão todo homem que segue a religião da cidade, que honra os mesmos deuses da cidade²⁴⁰, aquele para quem o arconte ou o prítane oferece, em cada dia, o sacrifício²⁴¹, o que tem o direito de aproximar-se dos altares e, podendo penetrar no recinto sagrado onde se realizam as assembléias, assiste às festas, segue as procissões e participa nos panegíricos, participa nas refeições sagradas e recebe sua parte das vítimas. Também este homem, no dia em que se inscreveu no registro dos cidadãos, jurou praticar o culto dos deuses da cidade e por eles combater²⁴². Examinem-se as expressões da linguagem: ser admitido no

número de cidadãos traduz-se em grego pelas palavras *meteînai tôn nirôn*, que significam: entrar na partilha das coisas sagradas²⁴³.

Pelo contrário, o estrangeiro é aquele que não tem acesso ao culto, a quem os deuses da cidade não protegem e que nem sequer possui o direito de invocá-los. Estes deuses nacionais, como só querem receber orações e oferendas do cidadão, repelem todo homem estrangeiro: a entrada do estrangeiro nos templos não é permitida e sua presença durante as cerimônias é um sacrilégio. Chegou até nós um velho testemunho deste antigo sentimento de repulsa, num dos ritos principais no culto romano; o pontífice, quando sacrifica ao ar livre, deve ter a cabeça coberta “porque é preciso que diante dos fogos sagrados, no ato religioso oferecido aos deuses nacionais, não apareça aos olhos do pontífice o rosto de nenhum estrangeiro; com isso se perturbariam os auspícios”²⁴⁴. Se algum objeto sagrado caísse momentaneamente nas mãos do estrangeiro, tornava-se logo profano e só podia recuperar seu caráter religioso depois de cerimônia expiatória²⁴⁵. Se o inimigo tivesse se apoderado da urbe e os cidadãos chegassem a retomá-la, antes de tudo o mais impunha-se que os templos fossem purificados e todos os lares renovados depois de extintos, pois o seu contato com o estrangeiro os teria manchado²⁴⁶.

Desta forma, a religião abria entre o cidadão e o estrangeiro uma distinção profunda e indelével²⁴⁷. Esta mesma religião, enquanto exerceu influência nas almas, proibiu que os estrangeiros participassem do direito de cidade. No tempo de Heródoto, Esparta não o tinha ainda concedido a ninguém, exceto a um adivinho, mas para tal tornara-se indispensável haverem recebido ordem formal do oráculo²⁴⁸. Atenas concedeu-o algumas vezes, mas com quantas precauções! Era preciso antes de tudo que o povo reunido votasse na admissão do estrangeiro; mas isto ainda não era tudo: tornava-se também indispensável, nove dias depois, que uma segunda assembléia votasse no mesmo sentido por escrutínio secreto, e pelo menos com seis mil votos favoráveis: cifra que se mostra enorme se pensarmos como seria raro a assembléia ateniense se reunir com tão elevado número de cidadãos. E ainda por cima qualquer dos atenienses podia opor-lhe uma espécie de veto, citar o decreto perante os tribunais como contrário às leis antigas, e fazê-lo anular. Não havia, com toda a certeza, ato público algum em que o legislador estivesse rodeado de tantas dificuldades e precauções, como este de conferir ao estrangeiro o título de cidadão, e duvidamos se haveria mesmo tantas formalidades a cumprir para declarar a guerra, ou para votar alguma lei nova. Qual o motivo por que se punham tantos obstáculos ao estrangeiro que desejava ser cidadão? Por certo, não era por temerem que ele fizesse, com o seu voto, pender a balança em determinado sentido nas assembléias políticas. Demóstenes fala-nos da verdadeira razão e verdadeiro pensamento dos atenienses: “É que devemos pensar nos deuses e conservar nos sacrifícios a sua pureza.” Excluir o estrangeiro será, pois, “velar pelas cerimônias santas”. Admitir o estrangeiro entre os cidadãos é “dar-lhe participação na religião e nos sacrifícios”²⁴⁹. Ora, o povo não se sentia inteiramente livre para praticar semelhante ato e assim ficava preso a um escrúpulo religioso; na verdade, ele sabia o quanto os deuses nacionais se inclinavam para repelir o estrangeiro e como os sacrifícios talvez se alterassem pela presença do recém-chegado. Facultar o direito de cidade ao estrangeiro era uma verdadeira violação dos princípios fundamentais do culto nacional e por isso mesmo a cidade, no início, se mostrou tão ávara em concedê-lo. Convém notar ainda que o homem, tão custosamente admitido como cidadão, não podia ser nem arconte, nem sacerdote. A cidade autorizava-o a assistir a seu culto; quanto a presidir a ele, seria demasiado.

Ninguém podia naturalizar-se cidadão de Atenas, quando já fosse de outra urbe²⁵⁰. Porque do mesmo modo como vimos ser impossível alguém ser membro de duas famílias, também aqui havia impossibilidade religiosa para ser, ao mesmo tempo, membro de duas cidades. Ninguém podia pertencer a duas religiões ao mesmo tempo.

A participação no culto trazia consigo a posse dos direitos. Como o cidadão podia assistir ao sacrifício que precedia a assembléia, podia também votar na mesma. Como podia sacrificar em nome da cidade, tinha ocasião de ser prítane e arconte. Tendo a religião da cidade, podia invocar a lei e realizar todos os ritos do processo.

O estrangeiro, pelo contrário, não participando na religião, não tinha direito algum. Se entrava no recinto sagrado que o sacerdote havia traçado para a assembléia, era punido com a morte. As leis da cidade não existiam para ele. Se cometesse algum delito, tratavam-no como escravo e puniam-no sem processo, não ficando a cidade devedora de justiça alguma²⁵¹. Quando se verificou a necessidade de haver justiça para o estrangeiro, teve de criar-se um tribunal excepcional. Roma tinha pretor para julgar o estrangeiro (*praetor peregrinus*). Em Atenas, o juiz dos estrangeiros foi o polemarcha, isto é, o mesmo magistrado encarregado dos cuidados da guerra e de todas as relações com o inimigo²⁵².

O estrangeiro, nem em Roma, nem em Atenas, podia ser proprietário²⁵³. Não podia casar-se ou, pelo menos, não lhe reconheciam esse casamento; os filhos nascidos da união do cidadão com estrangeira consideravam-se bastardos²⁵⁴. Não podia contratar com cidadão ou, pelo menos, a lei não reconhecia valor algum a tal contrato. Originariamente, não tinha o direito de exercer o comércio²⁵⁵. A lei romana proibia-lhe herdar do cidadão e, ainda, que o cidadão dele herdasse²⁵⁶. Levava-se tão longe o rigor deste princípio que, se algum estrangeiro obtinha direito de cidadão romano, sem que seu filho, nascido anteriormente a essa graça, conseguisse igualmente favor idêntico, esse filho se tornava para seu pai um estrangeiro, não podendo dele herdar²⁵⁷. A distinção entre cidadão e estrangeiro tinha mais força que o laço da natureza existente entre pai e filho.

Parecerá à primeira vista haver propósito em estabelecer um sistema vexatório contra o estrangeiro. Porém não é verdade. Ao contrário, Atenas e Roma recebiam o estrangeiro com agrado e até o protegiam por razões de comércio ou de política. Mas a sua benevolência e mes-mo o seu interesse não podiam ir contra as velhas leis estabelecidas pela religião. Esta religião não permitia ao estrangeiro tornar-se proprietário, porque ele não podia possuir parte do chão religioso da cidade. A religião não autorizava que o estrangeiro herdasse do cidadão, nem que este herdasse daquele, porque toda transmissão de bens causava a transmissão do culto, e era tão impossível ao cidadão executar o culto do estrangeiro como este o do cidadão.

Podia acolher-se bem o estrangeiro, velar por ele, estimá-lo mesmo, se fosse rico ou de honorabilidade, mas não lhe davam participação na religião e no direito. O escravo, de certa maneira, era mais bem tratado que o estrangeiro; na verdade, sendo membro de uma família, da qual partilhava o culto, estava ligado à cidade tendo por intermediário o seu senhor; os deuses protegiam-no. Por isso a religião romana dizia ser sagrado o túmulo do escravo, mas não considerava igualmente sagrado o do estrangeiro²⁵⁸.

Para que o estrangeiro pudesse ter algum valor aos olhos da lei, para que pudesse comerciar, contratar, usufruir dos seus bens em segurança, para, enfim, a justiça da cidade o defender eficazmente, tornava-se indispensável a sua prévia submissão como cliente de qualquer cidadão. Roma e Atenas queriam que todo o estrangeiro adotasse patrono²⁵⁹. Fazendo parte da clientela e, portanto, na dependência do cidadão, o estrangeiro ficava ligado, através deste intermediário, à cidade. Participava então de alguns benefícios do direito civil e adquiria a proteção das leis.

As cidades antigas puniam a maior parte das faltas, cometidas contra elas, retirando do culpado sua qualidade de cidadão. A esta pena chamava-se *atimía*²⁶⁰. O homem atingido com esta condenação nunca mais poderia ser investido em nenhuma magistratura, nem fazer parte dos tribunais, nem falar nas assembléias. Ao mesmo tempo, ficava privado da religião; a sentença dizia “que não penetrasse mais em nenhum dos santuários da cidade, jamais usufruísse do direito de coroar-se com flores nos dias em que os cidadãos se coroam, jamais pusesse o pé no recinto que a água lustral e o sangue das vítimas indicam na ágora”²⁶¹. Os deuses da cidade nunca mais existirão para esse homem. Porque perdia, ao mesmo tempo, todos os seus direitos civis, nunca mais aparecia perante os tribunais, nem mesmo como testemunha; lesado, não lhe era permitido apresentar queixa; “podiam impunemente bater-lhe”²⁶²; as leis da cidade não o protegiam. Nada mais lhe era permitido, nem compra, nem venda, nem contrato de espécie alguma²⁶³. Na urbe, tornava-se estrangeiro. Direitos políticos, religião, direitos civis, tudo isso lhe tiravam de uma vez. Tudo se achava compreendido no título de cidadão, e com esse título tudo se perdia.

CAPÍTULO XIII *O patriotismo. O exílio*

A palavra pátria, entre os antigos, teve o significado de terra dos pais, *terra patria*. A pátria de cada homem era a parte do solo que a religião doméstica, ou a nacional, santificara, a terra onde estavam depositadas as ossadas de seus avós e ocupada por suas almas. A pequena pátria era o campo fechado da família, com o seu túmulo e o seu lar. Pátria grande era a cidade, com o seu pritaneu e os seus heróis, com o seu recinto sagrado e o seu território demarcado pela religião. “Terra sagrada da pátria”, diziam os gregos. E esta não era uma palavra vazia. Esse chão tornara-se verdadeiramente sagrado para o homem, porque os seus deuses o habitavam. Estado, Cidade e Pátria não eram conceitos abstratos, como entre os povos modernos; representavam, verdadeiramente, todo o conjunto de divindades locais com o culto de cada dia, e ainda com crenças, a agirem poderosamente sobre a alma.

Assim se explica o patriotismo dos antigos, sentimento enérgico entre eles, virtude suprema e a suster todas as demais virtudes. Tudo quanto o homem possuía de mais caro se confundia nesta sua noção de pátria. Na pátria encontrava o homem a sua segurança, o seu direito, a sua fé, o seu deus e tudo quanto lhe pertencia. Perdendo-a, tudo estava perdido para o homem. Deste modo era quase impossível que o interesse privado estivesse em desacordo com o interesse público. Platão disse: “É a pátria que nos dá a luz, nos alimenta e nos educa.” E Sófocles acrescenta: “É a pátria que nos mantém.”

Uma pátria com tais características não é, para o homem, somente o seu domicílio. Que o homem abandone estas santas muralhas, transponha os limites sagrados do território, e jamais haverá para ele religião, nem laço social de espécie alguma. A não ser na sua pátria, por toda a parte o homem vive à margem da vida regular e do direito; exceção feita à sua pátria, por toda a parte surge como homem sem deus e fora da sua vida moral. Somente ali encontra a sua dignidade de homem e os seus deveres. Só ali pode verdadeiramente ser homem.

A pátria prende o homem com vínculo sagrado. É preciso amá-la como se ama a religião, obedecer-lhe como se obedece a Deus. “É preciso dar-mo-nos inteiramente a ela, tudo lhe entregar, dedicar-lhe tudo.” É preciso amá-la gloriosa ou obscura, próspera ou desgraçada. É preciso amá-la nos benefícios e amá-la ainda nos seus rigores. Sócrates, condenado por ela

injustamente, não pode amá-la menos. É preciso amá-la como Abraão amou o seu Deus, até lhe sacrificar seu próprio filho. É preciso, sobretudo, saber morrer por ela. O grego ou o romano não morrem apenas por dedicação a um homem, ou por questão de honra, mas dão a sua vida pela pátria. Na verdade, se esta é atacada, é a religião que é agredida. Verdadeiramente, a pátria combate pelos seus altares, pelos seus fogos, *pro aris et focis*²⁶⁴, e isto porque, se o inimigo se apoderar de sua urbe, os seus altares serão derrubados, os fogos extintos, os sepulcros profanados, os seus deuses destruídos e o culto para sempre esquecido. O amor à pátria, este é a piedade dos antigos.

A posse da pátria devia ser muito preciosa, porque os antigos não imaginavam castigo mais cruel que privar um homem dela. A punição ordinária, pelos grandes crimes, era o exílio.

O exílio não compreendia só a interdição de residência na urbe e o afastamento do solo da pátria; representava, ao mesmo tempo, a interdição do culto; continha aquilo que no mundo moderno é conhecido por excomunhão. Exilar algum homem era, na fórmula usada pelos romanos, interditi-lo do fogo e da água²⁶⁵. Por este fogo deve entender-se o fogo dos sacrifícios, e por esta água, a água lustral²⁶⁶. O exílio excluía, pois, o homem da religião. Em Esparta também, quando se privava o homem do direito de cidade, ficava-lhe interdito o fogo²⁶⁷. Certo poeta ateniense põe na boca de uma das suas personagens a fórmula terrível com a qual se fere o exilado: “Que fuja”, dizia a sentença, “e nunca mais se aproxime dos templos. Que nenhum cidadão lhe fale ou o receba; nenhum o admita às orações e aos sacrifícios; ninguém lhe apresente a água lustral.”²⁶⁸ Qualquer casa ficava manchada só pela sua presença. O homem que o acolhesse tornar-se-ia impuro por essa presença. “Homem tendo comido ou bebido com ele ou tocando-o”, dizia a lei, “deve purificar-se.”²⁶⁹ Com o peso desta excomunhão, o exilado não podia mais tomar parte em nenhuma cerimônia religiosa e, daí em diante, não tinha mais culto, nem refeição sagrada, ou orações; ficava deserdado da sua parte na religião.

É preciso não esquecer que, para os antigos, Deus não estava em toda a parte. Se tinham alguma vaga idéia sobre a divindade do universo, não era essa a que consideravam sua Providência e a quem invocavam. Os deuses de cada um dos homens eram os que habitavam, com ele, a sua casa, o seu cantão, a sua urbe. O exilado, ao abandonar a pátria, ali deixava também os seus deuses. Não encontrava, em parte alguma, religião que o pudesse consolar e proteger; já não sentia a Providência velando por ele; tiravam-lhe a felicidade de orar. Tudo quanto poderia satisfazer às necessidades da sua alma ficava assim fora do seu alcance.

Ora, na religião estava a fonte de onde emanavam os seus direitos civis e políticos. O exilado, perdendo a religião da pátria, perdia, ao mesmo tempo, tudo isso. Excluído do culto da cidade, via-se privado, naquele momento, do seu culto doméstico, tendo, assim, de apagar o seu lar²⁷⁰. Não tinha mais o direito de propriedade: sua terra e todos os seus bens eram confiscados em proveito dos deuses ou do Estado²⁷¹; não tendo mais culto, perdia a família; deixava de ser esposo e pai. Seus filhos deixavam de estar sob seu poder²⁷²; deixava de ter uma esposa, podendo essa, se quisesse, tomar outro marido²⁷³. Veja-se Régulo, prisioneiro do inimigo, e pela lei romana considerado exilado; se o senado lhe consulta, recusa-se a dá-la porque o exilado já não pode ser senador; se a mulher e os filhos correm para ele, repele-os dos seus braços, porque para o exilado não existem filhos nem esposa:

*Fertur pudicae conjugis osculum
Parvosque natos, ut capitis minor,
A se removisse*²⁷⁴.

Assim, o exilado, com a religião e os direitos de cidadania, perdia igualmente a sua religião e os direitos de família; não tinha mais lar, nem mulher, nem filhos. Quando morto, não podia ser enterrado no solo da cidade, nem no túmulo de seus antepassados²⁷⁵, porque se tornara um estrangeiro.

Não é de estranhar as repúblicas antigas terem permitido quase sempre ao culpado escapar à morte pela fuga. O exílio não lhes parecia suplício mais suave do que a morte²⁷⁶. Os juristas romanos designavam-no mesmo de pena capital.

CAPÍTULO XIV *Do espírito municipal*

O que vimos até aqui das instituições antigas, e sobretudo das antigas crenças, pode dar-nos uma idéia da profunda distinção, sempre existente, entre duas cidades. Por mais vizinhas que estivessem, formavam sempre duas sociedades completamente separadas e distintas. Entre estas havia muito mais que a distância que em nossos dias distingue duas cidades, e bem mais do que a fronteira que divide dois Estados: os deuses não eram os mesmos, nem as cerimônias e orações. O culto

de uma cidade achava-se proibido ao homem da vizinha. Acreditava-se que os deuses de uma cidade repeliam as homenagens e as orações de quem não fosse seu concidadão.

Certo é que com o tempo estas velhas crenças se modificaram e se suavizaram, mas tiveram todo o vigor na época em que essas sociedades se formaram, deixando indeléveis os seus vestígios.

Facilmente tiram-se daqui duas conclusões: em primeiro lugar, que esta religião própria de cada urbe deve ter formado e estabelecido a cidade de maneira muito forte, quase indestrutível: é efetivamente maravilhoso como esta organização social, apesar dos seus defeitos e de todas as suas possibilidades de ruína, durou tanto tempo; em segundo lugar, que esta religião tenha tido como resultado, durante longos séculos, tornar impossível o estabelecimento de qualquer outra forma social diferente da cidade.

Cada cidade, por exigências da própria religião, devia ser absolutamente independente. Tornava-se indispensável ter cada uma delas seu código particular, pois toda cidade tinha a sua religião e da religião emanava a lei. Toda cidade devia ter a sua soberania e nesta não podia encontrar-se justiça alguma superior à sua. A cidade tinha as suas festas religiosas e o seu calendário; os meses e o ano podiam ser os mesmos em duas urbes, mas a seqüência dos atos religiosos já divergia. Toda cidade possuía a sua moeda particular, na qual, nos primeiros tempos, ordinariamente, se cunhava o seu emblema religioso. Cada cidade tinha os seus pesos e medidas. Não se admitia que houvesse nada de comum entre duas cidades. A linha de demarcação tinha tanta importância que a custo se concebia que fosse permitido o casamento entre habitantes de duas urbes diferentes. Semelhante matrimônio pareceu sempre estranho às leis e durante muito tempo até reputado como ilegítimo. A legislação de Roma e de Atenas opunha-se visivelmente a ele. Quase por toda a parte os filhos nascidos de tal união confundiam-se com os bastardos, sendo, deste modo, privados dos direitos de cidadão²⁷⁷. Para o casamento entre habitantes de duas urbes ser legítimo, devia haver entre as duas cidades alguma convenção particular (*jus connubii*, *epigamia*)²⁷⁸.

Toda cidade tinha em volta do seu território uma linha de limites sagrados – o horizonte da sua religião nacional e dos seus deuses. Para além desta fronteira, reinavam outros deuses e praticava-se outro culto²⁷⁹.

A característica mais saliente na história da Grécia e da Itália, antes da conquista romana, foi o parcelamento, levado ao exagero, do território, e o espírito isolacionista estabelecido entre cada uma de suas cidades. A Grécia nunca conseguiu formar um só Estado; nem as urbes latinas, nem as etruscas, nem mesmo as tribos samnitas jamais puderam formar um corpo compacto. Atribuiu-se a incurável discórdia dos gregos à natureza de seu país, e há quem diga serem as montanhas que ali se cruzam que estabeleciam, entre os homens, as suas linhas naturais de demarcação. Mas não existiam tais montanhas entre Tebas e Platéias, entre Argos e Esparta, ou entre Síbaris e Crotona. Também as urbes do Lácio não as tinham e tampouco entre as doze cidades da Etrúria. A natureza física exerce, sem dúvida, alguma ação sobre a história dos povos, mas as crenças do homem são muito mais poderosas. Entre duas cidades vizinhas existia algo mais intransponível que a montanha: a série de limites sagrados, a diferença de cultos, e ainda a barreira que cada cidade levantava entre o estrangeiro e os seus deuses. A cidade proibia que o estrangeiro entrasse no templo de suas divindades políadas; exigia mesmo das suas divindades políadas que odiassem e combatessem o estrangeiro²⁸⁰.

Por esta razão, os antigos nunca puderam estabelecer, nem mesmo conceber, nenhuma outra organização social, além da cidade. Nem gregos, nem itálicos, nem mesmo os próprios romanos durante muito tempo admitiram a qualquer urbe a possibilidade de se unirem e viverem em conformidade de títulos, sob um mesmo governo. Podia haver aliança entre duas cidades, liga momentânea realizada visando lucro ou repelir algum perigo, mas não havia nunca verdadeira união. E isto porque a religião fazia de cada urbe um corpo, sem possibilidades de associar-se a nenhum outro. O isolamento era a lei da cidade.

Com as crenças e os costumes religiosos, que vimos existirem, como essas urbes poderiam confundir-se num mesmo Estado? Não se compreendia a associação humana, nem esta se mostrava regular, a não ser quando se fundasse na religião. O credo desta associação devia ser a refeição sagrada feita em comum. A rigor, alguns milhares de cidadãos podiam perfeitamente reunir-se à volta do mesmo pritaneu, recitar a mesma oração e compartilhar das mesmas iguarias sagradas. Mas tentai, com estes usos, fazer de toda a Grécia um só Estado! Como se fariam as refeições públicas e todas as cerimônias santas, às quais todos os cidadãos estão obrigados a assistir? Onde está o pritaneu? Como se faria a lustração anual dos cidadãos? Que viria a suceder com os limites invioláveis que originariamente demarcaram o território da cidade e a separaram, para sempre, do resto do solo? Que sucederia com todos os cultos locais, com as divindades políadas, com os heróis que habitam cada lugar? Atenas tem nas suas terras o herói Édipo, inimigo de Tebas: como reunir Atenas e Tebas dando-lhes o mesmo culto e um só governo?

Quando estas superstições se enfraqueceram (e só muito tardiamente se enfraqueceram no espírito do povo), já não havia tempo para se estabelecer uma nova forma de Estado. A divisão estava consagrada pelo costume, pelo interesse, pelo ódio inveterado e pela lembrança de antigas guerras. Já não podia modificar-se o passado.

Toda urbe tinha em grande apreço a sua *autonomia*; dava-se este nome ao conjunto que compreendia o culto, o direito, o governo e toda a independência religiosa e política da urbe.

Era mais fácil a cidade submeter-se a outra cidade do que juntar-se a ela. A vitória podia fazer, de todos os habitantes da urbe tomada, escravos, mas nunca podia fazer deles concidadãos do vencedor. Confundir duas cidades em um só Estado, unir a população vencida à vitoriosa e associar as duas no mesmo governo é coisa jamais encontrada entre os antigos, a não ser em uma única exceção de que falaremos adiante. Se Esparta conquistou Messênia não foi para fazer dos messenos e dos espartanos um só povo; expulsou ou escravizou os vencidos e tomou-lhes as suas terras. Atenas usou do mesmo processo relativamente a Salamina, a Egina e a Melos.

Consentir que os vencidos participassem da cidade dos vencedores era um modo de ver que nunca poderia ter acudido ao espírito de pessoa alguma entre os antigos. A cidade possuía deuses, hinos, festas, leis, que eram seu patrimônio precioso, e cumpria-lhe guardar-se de fazer os vencidos participarem dele. Nem mesmo a cidade tinha esse direito: podia, porventura, Atenas admitir que o habitante de Egina entrasse no templo de Atena políada? Que dirigisse os cultos a Teseu? Que tomasse parte nas refeições sagradas? Que cuidasse, como prítane, do lar público? A religião proibia. A população vencida da ilha de Egina não podia, portanto, formar um mesmo Estado com a população de Atenas. Não tendo os eginos e os atenienses os mesmos deuses, não podiam ter as mesmas leis, nem os mesmos magistrados.

Mas Atenas não podia, pelo menos, deixando de pé a urbe vencida, enviar-lhe para dentro dos muros magistrados para a governarem? Era absolutamente proibido, por contrário aos princípios dos antigos, ser a cidade governada por homem que não fosse cidadão. Com efeito, o magistrado devia ser chefe religioso, tendo por função principal realizar o sacrifício em nome da cidade. O estrangeiro, não possuindo o direito de fazer o sacrifício, não podia ser magistrado. Não tendo nenhuma função religiosa, não representava, aos olhos dos homens, nenhuma autoridade regular. Esparta experimentou colocar nas cidades os seus harmostes, mas estes homens não eram magistrados, não julgavam, não apareciam nas assembléias. Não existindo nenhuma relação regular entre os harmostes e o povo das cidades, eles não puderam manter-se ali por muito tempo.

Daí resultou que todo vencedor encontrava-se na alternativa de destruir a cidade vencida e ocupar seu território, ou deixar-lhe toda a sua independência. Não havia meio-termo. Ou a cidade deixava de existir, ou então permanecia como Estado soberano. Tendo o seu culto, devia ter o seu governo; não perdia um sem perder o outro, e quando isto se dava a cidade deixava de existir.

Esta independência absoluta da antiga cidade só pôde cessar quando as crenças em que assentava a cidade desapareceram por completo. Depois que as idéias evoluíram e muitas revoluções passaram sobre essas antigas sociedades, então puderam conceber e estabelecer um Estado mais amplo, governado por outras leis. Mas, para isso, tornou-se indispensável aos homens descobrirem outros princípios e outro laço social diferente daqueles que imperavam nas idades antigas.

CAPÍTULO XV

Relações entre as cidades; a guerra; a paz; a aliança dos deuses

A religião, que exercia uma tão grande influência na vida interior da cidade, intervinha com igual autoridade em todas as relações que as cidades mantinham entre si. É o que podemos verificar ao estudarmos como os homens destes tempos antigos faziam a guerra entre si, concluíam a paz ou firmavam alianças.

Duas cidades eram duas associações religiosas que não tinham os mesmos deuses. Quando estavam em guerra, não eram somente os homens que combatiam; os deuses igualmente tomavam parte na luta. Não julguemos isto simples ficção poética. Havia entre os antigos uma crença definida e muito arraigada, em virtude da qual cada exército levava consigo os seus deuses. Era convicção segura que os deuses combatiam juntamente com o exército; os soldados defendiam-nos e eles defendiam os soldados. Lutando contra o inimigo, o homem julgava combater também contra os deuses da outra cidade, e ao homem era permitido detestar, injuriar, ou mesmo agredir a estes deuses estrangeiros, até podendo, inclusive, fazê-los seus prisioneiros.

A guerra tomava assim um aspecto estranho. Imaginemos dois pequenos exércitos em presença um do outro; cada exército tem ao centro as suas estátuas, o seu altar e as suas bandeiras, que são uma espécie de emblemas sagrados²⁸¹; qualquer deles tem os seus oráculos que lhe prometeram o sucesso, e os seus áugures e adivinhos que lhe asseguram a vitória. Antes da batalha, cada um dos seus soldados, em qualquer dos dois exércitos, pensa e repete, como aquele conhecido grego, em Eurípides: “Os deuses que combatem conosco são mais fortes que aqueles que estão entre os nossos inimigos.” Cada exército profere contra o exército inimigo uma maldição no gênero da que Macróbio conservou na fórmula: “Ó deuses, espalhai o medo, o terror e o mal entre os nossos inimigos. Que esses homens e quem quer que habite os seus campos e a sua urbe seja por vós privado da luz do sol! Que esta urbe e os seus campos, animais e pessoas, vos sejam devotados!”²⁸². Dito isto, batiam-se os dois lados com uma fúria selvagem, bem própria dos que julgavam ter os deuses por si combatendo contra

deuses estrangeiros. Não há misericórdia para com o inimigo; a guerra é sempre implacável; a religião preside a luta e anima os combatentes. Não pode ali haver regra superior a moderar o desejo de matar; permite-se degolar os prisioneiros e acabar com os feridos.

Mesmo fora do campo de batalha não se tem a noção de um dever, qualquer que seja, para com o inimigo. Para com o estrangeiro não existe direito; e com mais razão assim sucede quando se lhe faz a guerra. A seu respeito, não se distingue o justo do injusto. Múcio Cévola e, com este romano, todos os outros acreditaram ser de nobreza cometer-se assassinio na pessoa do inimigo. O côsul Márcio vangloriava-se publicamente de haver logrado o rei da Macedônia. Paulo Emílio vendeu, como escravos, cem mil epirotas que voluntariamente se entregaram em suas mãos de vencedor²⁸³.

O lacedemônio Fébidas, em inteira paz, apoderou-se da cidadela dos tebanos. Houve quem interrogasse Agesilau sobre a justiça dessa ação: “Examinai unicamente se foi útil”, disse o rei; “porque, desde que a ação é útil à pátria, é sempre nobre praticá-la.” Era este o direito das gentes nas antigas cidades. Outro rei de Esparta, Cleômenes, dizia ser sempre legítimo, tanto aos olhos dos deuses como dos próprios homens, fazer todo o mal possível aos inimigos²⁸⁴.

O vencedor podia usar da sua vitória como melhor lhe parecesse. Nenhuma lei divina ou humana sustava a sua vingança ou cupidez. No dia em que Atenas decretou o extermínio de todos os mitilenos, sem distinção de sexo ou de idade, não julgou exceder-se no seu próprio direito; mas, no dia seguinte, mudando de opinião sobre o que já decretara, quando se contentou apenas com a morte de mil cidadãos e com o confisco de todas as terras, considera-se humana e indulgente. Depois da tomada de Platéias, os homens foram degolados e as mulheres vendidas; e não apareceu quem acusasse os vencedores de haverem violado o direito²⁸⁵.

Não se fazia guerra somente aos soldados, porque esta se dirigia igualmente contra toda a população, homens, mulheres, crianças e escravos. Também não era só feita aos seres humanos; a guerra fazia-se igualmente aos campos e às colheitas. Queimavam-se as casas, abatiam-se as árvores, e a colheita do inimigo era, quase sempre, dedicada aos deuses infernais e, por conseqüência, queimada²⁸⁶. Exterminavam-se os animais e destruíam-se até as sementeiras que produziriam no ano seguinte. Uma guerra podia fazer desaparecer, de um só golpe, o nome e a raça de todo um povo e transformar em deserto a região mais fértil. Por virtude deste direito de guerra, Roma alargou a solidão ao seu redor, e, assim, o território onde os volscos tinham vinte e três cidades foi transformado por Roma nos pântanos pontinos; as cinquenta e três urbes do Lácio desapareceram; no Sâmnio foi possível, durante muito tempo, reconhecer os lugares por onde os exércitos romanos marcharam, menos pelos vestígios dos campos pontificados dos samnitas que pela desolação que rodeava os seus arredores²⁸⁷.

Quando o vencedor não exterminava os vencidos tinha o direito de suprimir-lhes a cidade, isto é, o direito de despedaçar essa sua associação religiosa e política. Nesse caso os cultos cessavam e os deuses eram esquecidos²⁸⁸. E estando a religião da cidade diminuída, ao mesmo tempo desaparecia a religião de cada família. Extinguiam-se os lares. E, com o culto, ruíam as leis, o direito civil, a família, a propriedade, tudo quanto assentava na religião²⁸⁹. Escutemos o vencido a quem poupam a vida, fazendo-o pronunciar a seguinte fórmula: “Eu dou a minha pessoa, a minha urbe, a minha terra, a água que ali corre, os meus deuses termos, os meus templos, os meus objetos mobiliários, e todas as coisas que pertencem aos deuses, eu as dou ao povo romano.”²⁹⁰ A partir deste momento, os deuses, os templos, as casas, as terras e as pessoas são do vencedor. Diremos mais adiante no que tudo isto se tornava sob a dominação de Roma.

Para concluir o tratado de paz, efetuava-se um ato religioso. Já vimos na *Ilíada* “os arautos sagrados levando as oferendas destinadas aos juramentos dos deuses, isto é, os cordeiros e o vinho; o chefe do exército, com a mão sobre a cabeça das vítimas, dirige-se aos deuses e lhes faz as suas promessas; depois imola os cordeiros e verte a libação, enquanto o exército pronuncia esta fórmula de oração: Ó deuses imortais! fazei com que, assim como esta vítima foi ferida pelo ferro, assim também seja despedaçada a cabeça do primeiro que infrinja seu juramento”²⁹¹. Estes ritos foram praticados durante toda a história grega. Ainda no tempo de Tucídides, selava-se qualquer tratado com um sacrifício. Os chefes do povo, pousando a mão sobre a vítima imolada²⁹², pronunciavam certa fórmula de oração, obrigando-se perante os deuses. Cada povo invoca os seus deuses particulares²⁹³ e pronuncia a fórmula do juramento que lhe é própria²⁹⁴. Esta oração e juramento prestados aos deuses obrigam as partes contratantes. Os gregos não diziam: assinar o tratado; mas sim: degolar a vítima do juramento, *órkia témnein*, ou fazer a libação, *spéndesthai*; e o historiador, ao procurar dar os nomes daqueles a quem nós chamaríamos os signatários do tratado, diz: “Eis os nomes dos que fizeram a libação²⁹⁵.”

Virgílio, que descreve com tão escrupulosa exatidão os costumes e os ritos dos romanos, não se afasta muito de Homero ao indicar-nos como se realiza um tratado: “Coloca-se entre os dois exércitos um lar, levanta-se o altar às divindades que lhe são comuns. Um sacerdote, vestido de branco, conduz a vítima, os dois chefes fazem a libação, invocam os deuses e enunciam a sua promessa; depois a vítima é degolada e a carne é colocada na chama do altar.”²⁹⁶ Tito Lívio mostra-se de notável clareza neste ponto do direito público de Roma: “O tratado não pode concluir-se sem a presença dos feciais e sem se cumprirem todos os ritos sacramentais; na verdade, um tratado não é uma convenção, uma *sponsio*, como entre os homens:

conclui-se um tratado pelo enunciado de uma oração, *precatio*, em que se encomenda que o povo faltoso às condições acabadas de enunciar seja ferido pelos deuses, como a vítima acaba de o ser pelo feicial.”²⁹⁷

Esta cerimônia religiosa atribuía às convenções internacionais caráter sagrado e inviolável. É conhecida de todos a história das forcas caudinas. Todo o exército, representado pelos seus cônsules, questores, tribunos e centuriões, havia feito um pacto com os samnitas. Mas não houve nem vítima imolada, nem oração pronunciada, nem compromisso assumido para com os deuses. Por isso o senado julgou-se no direito de negar ao pacto qualquer valor. E não ocorreu a nenhum pontífice ou patrício que, anulando-o, se cometesse ato de má-fé.

Era opinião assente entre os antigos que um homem só tinha obrigações para com os seus deuses particulares.

É de recordar a frase de certo grego, cuja cidade adorava o herói Alabandos; o grego dirigia-se a um homem de outra cidade onde se rendia culto a Hércules: “Alabandos”, dizia ele, “é um deus, e Hércules não.”²⁹⁸ Com tais idéias torna-se evidente o dever de cada cidade de tomar os respectivos deuses como testemunhas dos seus juramentos em qualquer tratado de paz. “Celebramos o tratado e derramamos as libações”, dizem os de Platéia aos espartanos, “são vossas testemunhas os deuses de vossos pais e nossas os deuses da nossa nação.”²⁹⁹ Procurava-se também invocar, se possível, as divindades comuns às duas urbes. Jurava-se pelos deuses que são visíveis para todos, pelo Sol, que tudo ilumina, pela Terra, que a todos alimenta. Mas os deuses de cada uma das cidades e os seus heróis protetores impressionavam bem mais os homens, pelo que, convinha sempre, aos contratantes, tomarem-nos como testemunhas, caso desejassem verdadeiramente que o contrato fosse selado pela religião.

Assim como durante a guerra os deuses se encontravam confundidos entre os combatentes, igualmente deviam estar presentes no tratado. Estipulava-se, pois, que haveria aliança entre os deuses, tanto como esta existiria entre os homens de duas urbes. Para assinalar a aliança dos deuses, os dois povos chegavam algumas vezes a autorizar-se mutuamente a assistir às suas festas sagradas³⁰⁰. De vez em quando abriam reciprocamente os seus templos e permutavam entre si os ritos religiosos. Roma certo dia estipulou que a divindade da urbe de Lanúvio protegeria para o futuro os romanos, que ficavam com o direito de lhe orarem e de entrarem no seu templo³⁰¹. Frequentemente, cada uma das duas partes contratantes comprometia-se a oferecer culto às divindades da outra parte. Assim os eleatas, tendo concluído tratado com os eólios, passaram a oferecer daí em diante um sacrifício anual aos heróis dos seus aliados³⁰². Ainda, por vezes, duas urbes combinavam entre si incluir cada uma delas o nome da outra nas suas rezas³⁰³.

Era freqüente que, em seguida a alguma aliança firmada entre duas urbes, se representassem as suas divindades por estátuas ou medalhas dando-se as mãos. Assim, encontramos medalhas em que temos associados o Apolo de Mileto com o Gênio de Esmirna, a Palas de Sídón e a Ártemis de Perga, o Apolo de Hierópolis com a Ártemis de Éfeso. Virgílio, ao falar da aliança entre a Trácia e os troianos, mostra-nos os seus povos unidos e os seus Penates associados³⁰⁴.

Estes costumes estranhos correspondiam perfeitamente à idéia que os antigos faziam dos deuses. Como cada cidade tinha os seus deuses, parecia-lhes natural que estes devessem figurar nos combates e nos tratados. A guerra ou a paz entre duas urbes significava a guerra ou a paz entre as duas religiões. O direito dos povos, entre os antigos, fundamentou-se durante muito tempo nestes princípios. Quando os deuses eram inimigos, havia guerra, sem piedade nem regras, mas, quando amigos, logo os homens ficavam mutuamente ligados entre si e selavam esse sentimento de amizade com deveres recíprocos. Supondo-se que as divindades políadas de duas cidades tinham algum motivo para tornarem-se aliadas, isso bastava para as duas cidades também o serem. A primeira urbe com a qual Roma aproximou-se foi Caré, na Etrúria, e Tito Lívio conta-nos a razão: no desastre da invasão gaulesa, os deuses romanos encontraram asilo em Caré, e habitaram essa urbe, onde foram adorados, formando assim laço sagrado entre os deuses romanos e a cidade etrusca³⁰⁵; desde então, a religião não mais permitiu às duas urbes se tornarem inimigas entre si; ficaram aliadas para todo o sempre.

CAPÍTULO XVI

As confederações; as colônias

Indubitavelmente, o espírito grego trabalhou para elevar-se acima do regime municipal; desde muito cedo várias cidades se agruparam numa espécie de federação, e mais uma vez as práticas religiosas ocuparam aqui um lugar destacado. Assim como a cidade teve o seu lar no pritaneu, igualmente as cidades associadas sustentaram seu lar comum³⁰⁶. A cidade possuía os seus heróis, as suas divindades políadas e as suas festas; a confederação teve também o seu templo, o seu deus, as suas cerimônias e, marcados por refeições e jogos sagrados, os seus aniversários.

O grupo formado pelas doze colônias jônias na Ásia Menor dotou-se com um templo comum, conhecido por Paniônio³⁰⁷; consagraram-no a Posêidon Helicônio, que já fora honrado no Peloponeso, por estes mesmos homens antes de sua migração³⁰⁸. Em cada ano, estes homens juntavam-se no lugar sagrado, a fim de celebrarem a chamada festa *Paniônia*; reunidos, ofereciam o sacrifício e partilhavam das iguarias sagradas³⁰⁹. As urbes dóricas da Ásia tinham o seu templo

comum no promontório Triópio; este templo era consagrado a Apolo e a Posêidon, e nele se realizavam os jogos triópicos nos dias de aniversários³¹⁰.

No continente grego, o grupo formado pelas cidades beócias tinha o seu templo consagrado a Atena Itônia³¹¹ e as suas festas anuais *Pamboetia*. As cidades aquéias tiveram os seus sacrifícios comuns em Égio e prestavam culto a Deméter Panaquéia³¹².

A palavra anfictionia parece ter sido termo antigo, pelo qual se indicava associação de diferentes cidades. Existiu, desde as primeiras épocas da Grécia, número bastante elevado destas anfictionias. Conhecem-se as de Caláuria, de Delos, das Termópilas e de Delfos. A ilha de Caláuria era o centro em que se juntavam as urbes de Hermiona, Epidauro, Prásias, Náuplia, Egina, Atenas e Orcômeno; estas urbes realizavam ali um sacrifício, em que nenhuma outra tomava parte³¹³. O mesmo aconteceu em Delfos, onde, desde a mais remota antiguidade, as ilhas vizinhas costumavam enviar representantes seus, a fim de celebrarem a festa de Apolo com sacrifícios, coros e jogos³¹⁴.

A anfictionia das Termópilas, a mais conhecida na História, não era de natureza diversa das precedentes. Formada, desde o começo, por cidades vizinhas³¹⁵, tinha o seu templo de Deméter, o seu sacrifício e a sua festa anual³¹⁶.

Não existia anfictionia ou federação sem culto, “porque”, no dizer de um antigo, “o mesmo espírito que presidira a fundação das urbes criara igualmente os sacrifícios comuns a muitas cidades; a vizinhança e a necessidade mútuas as aproximando, realizavam em conjunto as festas religiosas e os panegíricos; da refeição sagrada e da libação praticadas em comum, nascia o laço de amizade”³¹⁷. As cidades confederadas enviaram ali, nos dias indicados pela religião, alguns homens transitoriamente investidos de caráter sacerdotal e aos quais se costumava chamar teores, palágoras ou hieronêmones. Perante estes se imolava a vítima, em honra ao deus da associação, e a carne, cozida no altar, partilhava-se entre os representantes das cidades. Esta refeição em comum, acompanhada de hinos, de orações e de jogos, era a marca e o vínculo da confederação.

Se a própria unidade do corpo helênico tão relevantemente se manifestou no espírito dos gregos, foi sobretudo através dos deuses que lhes eram comuns e através das cerimônias santas em que se reuniam. À semelhança das divindades políadas, tiveram o seu Zeus pan-helênico. Os jogos olímpicos, ístmicos, nemeus e píticos representam grandes solenidades religiosas, em que pouco a pouco todos os gregos foram sendo admitidos. Cada urbe enviava ali a sua teoria para tomar parte no sacrifício³¹⁸. O patriotismo grego, durante longo tempo, só conheceu esta forma religiosa. Tucídides recorda por várias vezes os deuses que são comuns aos helenos³¹⁹, e quando Aristófanes conjura os seus compatriotas a renunciarem às lutas intestinas, lhes fala deste modo: “Vós que em Olímpia, nas Termópilas e em Delfos regais os altares com a mesma água lustral, não atormenteis mais a Grécia com vossas querelas; antes uni-vos contra os bárbaros”³²⁰.

Estas anfictionias e confederações exerceram pouca ação política. Considerar as *teorias* das Termópilas, de Paniônico ou de Olímpia como congresso ou senado federal seria um erro grosseiro. Se esses homens foram levados algumas vezes a ocupar-se dos interesses materiais e políticos das suas associações, sempre o fizeram só por exceção, dominados por circunstâncias particulares. Estas anfictionias nem mesmo impediam que os seus membros se guerreassem mutuamente. As suas atribuições não consistiam em deliberar sobre interesses, mas em honra dos deuses em realizar as cerimônias, em manter a trégua sagrada durante as festas e, se as *teorias* se instituía em tribunal e aplicavam castigo a alguma das urbes da associação, faziam-no ou porque essa urbe faltara a algum dever religioso seu, ou porque usurpara alguma terra consagrada à divindade³²¹.

Instituições análogas existiram também na Itália antiga. As urbes de Lácio tinham as férias latinas: os seus representantes acorriam todos os anos ao santuário de Júpiter Laciaco, no monte Albano, onde se reuniam. Imolava-se o touro branco, cuja carne se dividia em tantas partes quantas as cidades confederadas³²². As doze urbes da Etrúria possuíam igualmente o seu templo comum, a sua festa anual, e os seus jogos presididos pelo sumo sacerdote³²³.

Como se sabe, nem os gregos, nem mesmo os romanos praticaram a colonização nos mesmos moldes do mundo moderno. Uma colônia não era dependência ou anexo do Estado colonizador, mas um Estado completo e independente. Todavia, existia entre a colônia e a metrópole um laço de natureza particular e isso se devia à maneira como toda colônia tinha sido fundada.

Não devemos julgar que a colônia foi formada ao acaso e segundo o capricho de certo número de emigrantes. Um bando de aventureiros jamais poderia fundar uma urbe; não tinha mesmo o direito, segundo os antigos, de se organizar em cidade. Havia regras a cuja obediência tinham indiscutivelmente de se conformar. A primeira condição estava em possuírem, antes de mais nada, o fogo sagrado; a segunda estava em levarem sempre consigo alguém conhecedor dos ritos da fundação. Os emigrantes pediam isto à metrópole. Traziam o fogo acendido no lar³²⁴ da pátria, e levavam ainda, na mesma ocasião, o fundador que devia pertencer a uma das famílias santas da cidade³²⁵. Este homem fazia a fundação da nova urbe, cumprindo os mesmos ritos outrora realizados para a urbe de onde tinham vindo³²⁶. O fogo do lar estabelecia, para todo o sempre, o vínculo de religião e de parentesco entre as duas urbes. Aquela que o fornecera ficava conhecida como sendo a cidade-

mãe³²⁷. A que o recebia estaria, para com esta, na situação de sua filha³²⁸. Duas colônias saídas da mesma urbe tratavam-se por cidades-irmãs³²⁹.

A colônia tinha o mesmo culto que a metrópole³³⁰; podia possuir alguns deuses particulares, mas devia conservar e honrar as divindades políadas da urbe de onde procedera. As doze cidades jônias da Ásia Menor, reputadas como colônias de Atenas, eram-no, não por terem sido habitadas por atenienses, mas por terem levado o fogo do pritaneu de Atenas e porque os homens haviam levado consigo fundadores atenienses; e, assim, prestavam culto às divindades de Atenas, celebrando-lhes as festas³³¹, e todos os anos lhes enviavam sacrifícios e *teorias*³³². Assim faziam as colônias de Corinto e as de Naxos³³³. Do mesmo modo Roma, colônia de Alba, e por esta, também colônia de Lavínio, fazia todos os anos sacrifício sobre o monte Albano e enviava vítimas a Lavínio, “onde estavam os seus penates”³³⁴. Era mesmo uso antigo entre os gregos que a colônia recebesse da metrópole os pontífices que presidiam ao seu culto e zelariam pela conservação dos ritos³³⁵.

Os laços religiosos existentes entre as colônias e as metrópoles continuaram bastante poderosos, até o século V a.C. Quanto a haver entre metrópole e colônia qualquer dependência política, os antigos deixaram decorrer muito tempo antes de pensar em estabelecê-la³³⁶.

CAPÍTULO XVII

O romano; o ateniense

Esta mesma religião, que tinha fundado as sociedades e as governou por muito tempo, igualmente talhou a alma humana e emprestou ao homem o seu caráter. Com seus dogmas e práticas, outorgou, ao romano e ao grego, certo modo de pensar e de agir, e ainda determinados costumes, dos quais, por muito tempo, eles não puderam desembaraçar-se. Indicava ao homem a existência de deuses em toda a parte, mas deuses mesquinhos, deuses facilmente irritáveis e malévolos. Esmagava o homem pelo temor de ter sempre deuses contra si, e não lhe deixava margem de liberdade alguma nos seus atos.

Veja-se o papel que a religião tem na vida do romano. A casa é para o romano o mesmo que para nós é o templo; este homem encontra na sua casa o seu culto e os seus deuses. O seu lar é um deus, do mesmo modo que as paredes, as portas e a soleira são deuses, e ainda deuses são os marcos que rodeiam o seu campo. O túmulo é altar e os seus antepassados são seres divinos.

Qualquer uma das suas ações de cada dia é um rito; todo o seu dia pertence à religião. De manhã e à noite, o romano invoca o seu lar, os seus penates e os seus antepassados e, tanto ao sair da sua casa como ao tornar a ela, dirige-lhes sempre uma oração. Cada refeição representa um ato religioso que o romano partilha com as suas divindades domésticas. O nascimento, a iniciação, o tomar da toga, o casamento e ainda os aniversários de todos estes fatos são, para o romano, atos solenes do seu culto.

O homem sai de sua casa e quase não pode dar um passo sem topar em algum objeto sagrado: aqui, uma capela; ali, um lugar outrora ferido por um raio; mais além, ainda, é um túmulo; umas vezes é preciso que se recolha e pronuncie alguma oração, outras vezes tem de desviar os olhos e cobrir seu rosto para ocultar da vista algum objeto funesto.

Todos os dias sacrifica em sua casa, todos os meses na sua cúria, e muitas vezes no ano realiza o sacrifício na sua *gens* ou na sua tribo. Além de todos estes deuses, ainda o homem deve culto aos deuses da cidade. Há em Roma mais deuses do que cidadãos.

O romano faz sacrifícios para agradecer aos deuses, faz outros mais e em muito maior número, destinados a apaziguar-lhes a cólera. Um dia, figura em uma procissão dançando, segundo ritmo antigo, ao som da flauta sagrada. Mas, outro dia, conduz carros onde vão deitadas as estátuas das divindades³³⁷. Outra vez, assiste ao *lectisternium*; uma mesa posta e colocada na rua acha-se guarnecida e carregada de iguarias; e nos leitos estão deitadas as estátuas dos deuses, enquanto todos os romanos, com uma coroa na cabeça e um ramo de louro na mão, passam, inclinando-se perante os deuses³³⁸.

O romano tem uma festa para as sementeiras, outra para a ceifa e outra ainda para a poda da vinha. Antes de o trigo chegar a ser espiga, o homem já lhe fez mais de dez sacrifícios e invocou uma dezena de divindades particulares para o bom resultado da sua colheita. O romano tem sobretudo grande número de festas por causa dos seus antepassados, porque os teme³³⁹.

O romano nunca sai de sua casa sem previamente se certificar se não encontrará uma ave de mau agouro. Há palavras que por nada na vida ousa pronunciar. Se tem algum desejo, logo o inscreve, com seu voto, em uma tabuinha que é colocada aos pés da estátua de um deus³⁴⁰.

A todo o momento consulta os deuses e procura conhecer-lhes a vontade. Encontra todas as suas decisões nas entranhas das vítimas, no vôo das aves ou nos avisos do raio³⁴¹. O anúncio de chuva de sangue ou a notícia de boi que falou logo o perturba, fazendo-o tremer, e não estará tranquilo enquanto a cerimônia expiatória não o tiver colocado em paz com os deuses³⁴².

Este homem sai de casa apenas com o pé direito. Só corta os cabelos durante a lua cheia. Traz sempre consigo amuletos. Para se livrar de incêndio, cobre as paredes de sua casa de inscrições mágicas. Conhece fórmulas para evitar a doença, e

outras mais para se curar, mas torna-se sempre indispensável repeti-las vinte vezes e cuspir, em cada vez, de certa maneira³⁴³.

Não decide no Senado quando as vítimas não mostraram sinais favoráveis. Retira-se da assembléia do povo mal se apercebe da chiada de algum rato. Desiste dos projetos ainda que bem planejados, ao perceber algum mau presságio, ou se alguma palavra funesta lhe fere os ouvidos. Sendo corajoso no combate, é preciso, porém, que os auspícios previamente lhe tenham assegurado a vitória.

O romano que aqui apresentamos não é o homem do povo, o homem de espírito débil que a miséria e a ignorância retêm na superstição. Falamos do patrício, do homem nobre, poderoso e rico. Este patrício é alternadamente guerreiro, magistrado, cônsul, agricultor ou comerciante, mas por toda a parte e sempre é sacerdote, e tem o seu pensamento voltado para os deuses. Patriotismo, amor à glória, paixão pelo ouro: por mais poderosos que sejam estes sentimentos em sua alma, são sempre dominados pelo temor aos deuses. Horácio lapidou numa frase a melhor definição do romano: por temer os deuses, veio a ser o senhor da terra.

Dis te minorem quod geris, imperas.

Tem-se dito que esta era uma religião de política. Mas poderemos supor que um senado de trezentos membros, um corpo de três mil patrícios, tenham se combinado, com tanta unanimidade, para enganarem o povo rude? E isto durante séculos, sem que, entre tantas rivalidades, lutas e ódios pessoais, uma só voz se erguesse, para dizer-lhes: “Isto é uma mentira!” Se um patrício, traíndo os segredos de sua casta, se dirigisse aos plebeus, que suportavam impacientes o jugo desta religião e, de repente, os desembaraçasse e libertasse destes auspícios e destes sacerdócios, esse homem conquistaria imediatamente tamanho crédito que logo ficaria com o mando do Estado. Poderá pensar-se que, se os patrícios não tivessem acreditado na religião que praticavam, esta tentação não seria bastante forte para levar, pelo menos, um dentre eles a revelar o segredo? Engana-se seriamente quanto à natureza humana quem supuser que alguma religião possa estabelecer-se por convenção e manter-se por impostura. Conte-se, em Tito Lívio, as vezes que esta religião incomodou os próprios patrícios, e em quantas outras ocasiões estorvou o Senado e impediu sua ação, e diga-se depois se a religião foi inventada para comodidade dos políticos. Foi no tempo de Cícero que se começou a julgar a religião como útil ao governo, mas já então a religião sumira do coração dos homens.

Tomemos o romano dos primeiros séculos; escolhamos para exemplo um de seus maiores guerreiros, Camilo, cinco vezes ditador e vencedor em mais de dez batalhas. Para falarmos com maior rigor, temos de apresentá-lo como sacerdote, tanto como guerreiro. Pertence à *gens* Fúria e o seu sobrenome é uma palavra que indica uma função sacerdotal. Criança ainda, fazem-no usar a toga pretexta que indica a sua casta, e a bula que afasta a má sorte. Cresceu ajudando diariamente nas cerimônias do culto e passou a sua mocidade instruindo-se nos ritos da religião. É verdade que estalou a guerra, e então o sacerdote tornou-se soldado; houve quem o visse, ferido na coxa durante certo combate de cavalaria, arrancar o ferro da ferida e continuar combatendo. Depois de diversas campanhas, ascendeu às magistraturas e, como magistrado, fez os sacrifícios públicos, julgou e comandou o exército. Chegou, porém, o dia em que se pensou no seu nome para a ditadura. Nesse dia o magistrado em função, depois de haver se recolhido durante uma noite clara, consultou os deuses: olhos fitos no céu, em busca dos presságios, o seu pensamento ia para Camilo, de quem, em voz baixa, pronunciava o nome. Sendo bons os presságios enviados pelos deuses, os homens concluíram ser Camilo de seu agrado e assim o nomearam para seu ditador.

Ei-lo chefe do exército; sai da urbe, mas não sem antes haver consultado os auspícios e imolado grande quantidade de vítimas. Sob suas ordens, Camilo tem muitos oficiais, quase outros tantos sacerdotes, um pontífice, alguns áugures, arúspices, pulários, vitimários, um porta-fogo.

Encarregaram-no de pôr fim à guerra contra Veios, assediada, durante nove anos, em vão. Veios é urbe etrusca, isto é, urbe quase sagrada; é de sentimento religioso, mais do que de coragem, que precisam para lutar. Se durante nove anos os romanos não têm levado vantagem, é porque os etruscos conhecem melhor do que estes os ritos que são do agrado dos deuses e as fórmulas mágicas pelas quais se alcançam os seus benefícios. Roma, por seu lado, abriu os seus livros sibilinos e procurou ali perscrutar a vontade dos deuses. Chegou à conclusão de que as suas férias latinas haviam sido marcadas por algum vício de forma e renovou o sacrifício. No entanto, os etruscos encontram-se ainda em superioridade, pelo que só resta a Roma um último recurso: apoderar-se de algum sacerdote etrusco e conhecer dele o segredo dos seus deuses. Um sacerdote veiente é capturado e conduzido ao Senado: “Para que Roma conquiste Veios”, afirma este, “é preciso fazer descer o nível do lago Albano, precavendo-se muito para que as suas águas não corram para o mar.” Roma obedece, cavando uma infinidade de canais e de sulcos, e a água do lago perde-se no campo.

Nesta ocasião Camilo é eleito ditador. Dirige-se com o exército para perto de Veios. Confia na vitória, porque todos os oráculos se revelaram, todas as ordens dos deuses se cumpriram e, além disso, antes de deixar Roma, prometeu aos deuses protetores festas e sacrifícios. Para vencer, não negligencia as possibilidades humanas; aumenta o exército, firma a disciplina,

faz escavar uma galeria subterrânea para penetrar na cidadela. Chega o dia do ataque e Camilo sai de sua tenda; tira auspícios e imola vítimas. Rodeiam-no os pontífices e os áugures; revestido do *paludamentum*, invoca os deuses: “Sob o teu comando, ó Apolo, e pela tua vontade que me incutes, eu marcho para tomar e destruir a urbe de Veios; a ti, se eu for vencedor, prometo e juro a décima parte da pilhagem.” Mas não basta ter os deuses por si, porque o inimigo tem também uma divindade poderosa a protegê-lo. Camilo evoca-a por esta fórmula: “Rainha Juno, que neste momento vives em Veios, eu te rogo, vem conosco, os vencedores; segue-nos para nossa urbe, recebe o nosso culto e que nossa urbe se torne tua!”. Depois, realizados os sacrifícios, pronunciadas todas as orações e recitadas as fórmulas, quando os romanos estão certos de os deuses estarem do seu lado, e de nenhum deus defender o inimigo, então ordena-se o assalto e a urbe é tomada.

Aqui temos retratado Camilo. O general romano é homem que sabe combater admiravelmente, conhecendo como ninguém a arte de se fazer obedecer, mas que também acredita firmemente nos áugures, cumprindo todos os dias os atos religiosos e sempre convencido de que aquilo que mais lhe convém não é sua coragem, nem mesmo a disciplina, mas o enunciado de algumas fórmulas ditas tão exatamente como as ordenam os ritos. Estas fórmulas, dirigidas aos deuses, determinam e compelem quase sempre a dar-lhe a vitória. Para este general, a recompensa máxima está quando o Senado o autoriza a fazer o sacrifício triunfal. Sobe então para o carro sagrado, que tem quatro cavalos brancos atrelados e são os mesmos que, no dia da grande procissão, devem puxar a estátua de Júpiter; o triunfador traz vestido o traje sagrado, aquele mesmo de que se reveste o deus nos dias de festa, e, de cabeça coroada, segura na mão direita o ramo de louro e na esquerda leva o cetro de marfim; são estes exatamente os atributos e o traje usados pela estátua de Júpiter³⁴⁴. Com esta majestade quase divina, exhibe-se perante os seus concidadãos, indo prestar homenagem à verdadeira majestade do maior dos deuses romanos. Para tanto, sobe penosamente a encosta do Capitólio e, chegando diante do templo de Júpiter, imola as vítimas.

O medo dos deuses não foi sentimento exclusivo do romano; imperava também no coração do grego. Estes povos, formados originariamente por meio da religião, instruídos e educados por ela, conservaram, por muito tempo, o cunho dessa primitiva educação. Conhecem-se bem os escrúpulos do espartano, que nunca começava nenhuma expedição antes da lua cheia³⁴⁵, que imolava vítimas sem descanso até saber se devia combater, e que renunciava aos empreendimentos, ainda que os mais bem concebidos e os mais necessários, quando algum mau presságio o aterrorizasse. O ateniense afasta-se do romano e do espartano por mil traços de caráter e de espírito, mas assemelha-se no temor pelos deuses. Um exército ateniense nunca entra em campanha antes do sétimo dia do mês, e quando a frota parte para o mar há sempre grande cuidado em tornar a dourar as estátuas de Palas.

Xenofonte assegura terem os atenienses mais festas religiosas do que qualquer outro povo grego³⁴⁶. “Quantas vítimas oferecidas aos deuses”, diz Aristófanes³⁴⁷, “quantos templos! quantas estátuas! quantas procissões sagradas! Em todo o tempo do ano se vêem festins religiosos e vítimas coroadas.” “Somos nós”, diz Platão, “os que oferecem o maior número de sacrifícios e quem faz, para os deuses, as mais brilhantes e mais santas procissões.”³⁴⁸ A urbe de Atenas e seu território estão cobertos de templos e de capelas; estes estão ali para o culto da cidade, para o culto das tribos e dos demos, para o culto das famílias. Cada casa é, ela mesma, um templo, e em quase todos os campos há um túmulo sagrado.

O ateniense, concebido como inconstante, caprichoso e tão livre-pensador, nutre, pelo contrário, singular respeito pelas antigas tradições e velhos ritos. A sua principal religião, aquela que recebe do ateniense a mais veemente devoção, é a religião dos antepassados e dos heróis. O ateniense tem o culto dos mortos, e teme-os. Uma de suas leis obriga-o a oferecer-lhes, em cada ano, as primícias de sua colheita, e outra proíbe-o de dizer uma só palavra que possa provocar sua cólera³⁴⁹. Tudo quanto diz respeito à antiguidade se revela coisa sagrada para o ateniense. Este possui velhos anais em que estão consignados os seus ritos, e o ateniense nunca se afasta destes³⁵⁰; e se algum sacerdote introduzisse no culto a mais superficial inovação logo seria punido com a morte. Os ritos mais extravagantes são cumpridos, passando de século para século. Um dia por ano, o ateniense presta o seu sacrifício em honra de Ariadne e, porque lhe ensinaram haver morrido de parto a amante de Teseu, torna-se indispensável imitar os mesmos gritos e contorções da mulher nas dores da maternidade. Celebra outra festa anual chamada Oskofórias, que é como a pantomima do regresso de Teseu à Ática; coroa-se o caduceu de um arauto porque o arauto de Teseu também coroou o seu; grita-se de certo modo como se supõe tenha gritado o arauto, e faz-se uma procissão em que todos vão vestidos como no tempo de Teseu. Outro dia, o ateniense não deixa de ferver os legumes na panela de determinada forma; é um rito cuja origem se perde em uma remota antiguidade e cujo significado já não se conhece, embora seja piedosamente renovado todos os anos³⁵¹.

O ateniense, como o romano, tem dias nefastos; nesses dias, não se casa, não começa trabalho algum, e não toma parte em assembléias, nem administra justiça. O décimo oitavo e décimo nono dias de cada mês estão destinados às purificações. No dia das Plintérias, dia nefasto entre todos, cobre-se com véu a estátua da grande divindade políada³⁵². Pelo contrário, no dia das Panatenéias o véu da deusa é levado em grande procissão, e todos os cidadãos, sem distinção de idade ou de classe, devem incluir-se no cortejo. O ateniense faz sacrifícios para as colheitas, costuma prestá-los para obter chuva ou a vinda de bom tempo, e ainda os pratica para curar as doenças e afastar do homem a fome ou a peste.

Atenas tem as suas coleções de antigos oráculos, do mesmo modo que Roma possui os seus livros sibilinos; sustenta, no pritaneu, homens para vaticinarem sobre o futuro³⁵³. Nas suas ruas, a cada passo, se encontram sacerdotes, adivinhos e intérpretes de sonhos³⁵⁴. O ateniense acredita nos presságios; e o espirro ou o zunido nos ouvidos são suficientes para o afastarem de um empreendimento³⁵⁵. Nunca embarca sem haver consultado os auspícios³⁵⁶. Antes de se casar, o ateniense não deixa de consultar o vôo das aves³⁵⁷. Acredita em palavras mágicas e, quando doente, coloca amuletos no pescoço³⁵⁸. A assembléia do povo dispersa-se quando alguém afirma ter aparecido no céu qualquer sinal nefasto³⁵⁹. Se o sacrifício se perturbou pelo anúncio de má nova, tem que se repetir³⁶⁰.

O ateniense não começa uma frase sem primeiramente invocar a boa fortuna³⁶¹. Na tribuna, o orador principia, de bom grado, por uma invocação aos deuses e aos heróis que habitavam o país. Governa-se o povo propalando oráculos. Os oradores, para fazerem prevalecer sua opinião, repetem a cada momento: “Assim o ordena a deusa.”³⁶²

Nícias pertence a uma grande e rica família. Muito novo ainda, conduz ao santuário de Delos uma *teoria*, isto é, leva vítimas e um coro para cantar os louvores do deus durante o sacrifício. De volta a Atenas, presta homenagem aos deuses, dando-lhes uma parte de sua fortuna, dedicando uma estátua a Atena e uma capela a Dionísio. Alternadamente, Nícias é *hestiator* e faz os gastos da refeição sagrada de sua tribo; é corego, mantendo um coro para as festas religiosas. Não passa um dia sem oferecer sacrifício a algum deus. Nícias tem um adivinho, adido a sua casa, a quem não deixa e a quem consulta tanto sobre os negócios públicos como sobre os seus interesses particulares. Nomeado general, Nícias dirige uma expedição contra Corinto; vencedor, ao regressar a Atenas, lembra-se de que ficaram em território inimigo e sem sepultura dois dos seus soldados mortos, e, tomado de um escrúpulo religioso, suspende a viagem da frota e envia um arauto para pedir aos coríntios permissão para enterrar os dois cadáveres. Algum tempo depois, o povo ateniense decide sobre uma expedição à Sicília. Nícias sobe à tribuna e declara que os seus sacerdotes e o seu adivinho anunciaram presságios que se opõem à expedição. Acontece que Alcibíades tem outros adivinhos que interpretaram os oráculos em sentido contrário. O povo está indeciso. Chegam alguns homens do Egito, depois de haverem consultado o deus Amon, que começa a estar muito em voga, trazendo este oráculo: “Os atenienses vencerão todos os siracusanos.” O povo decide-se imediatamente pela guerra³⁶³.

Nícias, muito contra sua vontade, comanda a expedição. Antes de partir, faz um sacrifício, conforme o costume. Leva consigo, como cumpre a todo o general, o grupo de adivinhos, de sacrificadores, de arúspices e de arautos. A frota transporta também o seu lar, e cada uma das embarcações leva um símbolo representando um deus.

Mas Nícias tem pouca esperança. Não lhe preanunciaram a desgraça com bastantes prodígios? Os corvos danificaram a estátua de Palas, determinado homem feriu-se no altar, e a partida realizou-se durante os dias nefastos das Plintérias! Nícias sabe ser esta guerra fatal tanto para ele como para a pátria. Por isso, durante todo o decurso da campanha, encontraram-no sempre tímido e circunspecto; quase nunca ousa dar o sinal de combate, ele, conhecido tanto por ser bravo soldado como hábil general.

Não conseguem tomar Siracusa e, depois de pesadas baixas, torna-se necessário decidir sobre o regresso a Atenas. Nícias prepara sua frota para o retorno, quando o mar ainda está livre. Mas sobrevém um eclipse da Lua. Nícias consulta o seu adivinho e este, em resposta, assegura-lhe que o presságio é contrário, devendo aguardar o regresso para três vezes nove dias. Nícias obedece e passa todo este tempo na inação, oferecendo muitos sacrifícios para apaziguar deste modo a cólera dos deuses. Durante este tempo os inimigos fecham o porto e destroem-lhe a frota. Nada mais lhe resta fazer que a retirada por terra; coisa impossível, já que nem ele nem nenhum dos seus soldados escapam às mãos dos siracusanos.

Que disseram os atenienses ao saber do desastre? Os atenienses, conhecendo a coragem pessoal de Nícias e sua admirável firmeza, não pensam sequer em censurá-lo por haver seguido as sentenças da religião. Acharam um só fato digno de censura: o de ter levado um adivinho ignorante. Na verdade, o adivinho enganara-se no presságio do eclipse da Lua, não devendo ignorar que, quando a Lua oculta sua luz, é presságio favorável para um exército em retirada³⁶⁴.

CAPÍTULO XVIII

Da onipotência do Estado; os antigos não conheceram a liberdade individual

A cidade havia sido fundada sobre uma religião e constituída como uma igreja. Daí sua força; daí também a sua onipotência e império absoluto que exercia sobre seus membros. Em sociedade organizada sobre tais bases, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava, em todas as suas coisas, submetido sem reserva alguma à cidade; pertencia-lhe inteiramente. A religião que tinha gerado o Estado, e o Estado que conservava a religião, apoiavam-se mutuamente e formavam um só corpo; estes dois poderes associados e confundidos formavam um poder quase sobre-humano, ao qual a alma e o corpo se achavam igualmente submetidos.

Nada havia no homem de independente. O seu corpo pertencia ao Estado e estava votado à sua defesa; em Roma o serviço militar era obrigatório até os quarenta e seis anos, e em Atenas e Esparta por toda a vida³⁶⁵. A sua fortuna estava sempre à disposição do Estado; se a cidade tivesse necessidade de dinheiro, podia ordenar às mulheres que entregassem as suas jóias, aos credores que abandonassem os seus créditos, aos possuidores de oliveiras que cedessem gratuitamente o azeite que tinham fabricado³⁶⁶.

A vida privada não escapava a essa onipotência do Estado. Muitas cidades gregas proibiam o celibato ao homem³⁶⁷. Esparta punia não somente quem não se casava mas também quem só o fizesse tardiamente. O Estado podia prescrever, em Atenas, o trabalho e, em Esparta, a ociosidade³⁶⁸. A tirania do Estado exercia-se até sobre as menores coisas; em Locres, a lei proibía aos homens beber vinho puro; em Roma, Mileto e Marselha, proibía-o às mulheres³⁶⁹. Era comum que o vestuário fosse determinado pelas leis de cada cidade; a legislação de Esparta regulamentava o penteado das mulheres e a de Atenas proibía-as de levarem em viagem mais que três vestidos³⁷⁰. Em Rodes a lei impedia o homem de fazer a barba; em Bizâncio punia-se com multa quem possuísse em sua casa navalha de barba; em Esparta, ao contrário, exigia-se que o bigode fosse raspado³⁷¹.

O Estado tinha o direito de não permitir cidadãos disformes ou monstruosos. Por consequência, ordenava ao pai a quem nascesse semelhante filho que o matasse. Esta lei encontra-se também nos antigos códigos de Esparta e nos de Roma³⁷². Não sabemos se esta lei existiu em Atenas; sabemos somente que Aristóteles e Platão a inscreveram em suas legislações ideais.

Há na história de Esparta certo fato muito admirado por Plutarco e Rousseau. Esparta acabava de sofrer a derrota de Leuctras, em que muitos de seus cidadãos haviam perecido. A esta notícia, os pais dos mortos tiveram de aparecer, em público, de cara alegre. Assim, a mãe que sabia ter seu filho escapado ao desastre, ao tornar a vê-lo demonstrava seu pesar e chorava. E a que tinha a certeza de nunca mais voltar a ver seu filho, essa testemunhava alegria e percorria os templos agradecendo aos deuses. Tal era o poder do Estado, que ordenava a transposição dos sentimentos naturais e era obedecido!

O Estado não admitia que um homem fosse indiferente aos seus interesses; o filósofo, o homem de estudo, não tinha o direito de viver isolado. Era sua obrigação votar na assembléia e, por sua vez, ser magistrado. A certa altura, quando as discórdias se tornaram freqüentes, a lei ateniense não permitia ao cidadão sequer a sua neutralidade, antes o obrigava a combater por um ou outro partido; e a quem quisesse continuar alheio às facções e se mostrasse calmo, a lei aplicava severa pena, como a da perda do direito de cidadania³⁷³.

A educação, entre os gregos, estava muito longe de ser livre. Pelo contrário, nada houve em que o Estado mostrasse mais vontade em aparecer todo-poderoso. Em Esparta o pai não exercia direito algum sobre a educação de seu filho. A lei parece ter sido menos rigorosa em Atenas, ainda que a cidade fizesse com que a educação fosse dada em comum por mestres escolhidos por ela. Aristófanes, em texto eloqüente, mostra-nos as crianças de Atenas a caminho da escola; em ordem, distribuídas por bairros, as crianças caminham em filas cerradas, com chuva, com neve ou com sol forte; tudo indica que estas crianças já compreendiam que estavam cumprindo um dever cívico³⁷⁴. O Estado queria dirigir sozinho a educação, e Platão diz qual o motivo dessa exigência³⁷⁵: “Os pais não devem ter a liberdade de enviar ou deixar de enviar os seus filhos aos mestres escolhidos pela cidade, porque estas crianças pertencem menos a seus pais do que à cidade.” O Estado considerava o corpo e a alma de cada cidadão como sua propriedade e, para tanto, queria que este corpo e esta alma se acostumassem de modo a que deles pudesse tirar o melhor partido. Ensinava-se a ginástica, porque, sendo o corpo do homem uma arma da cidade, tornava-se necessário que fosse o mais forte e ágil possível. Ensinavam-se também os cantos religiosos, os hinos e as danças sagradas, porque este conhecimento era indispensável à boa execução dos sacrifícios e festas da cidade³⁷⁶.

Reconhecia-se ao Estado o direito de impedir que houvesse ensino livre ao lado do seu. Atenas promulgou, certo dia, uma lei, proibindo instruir os jovens sem autorização dos magistrados, e outra lei que proibía especialmente o ensino da filosofia³⁷⁷.

O homem não tinha escolha de crenças. Devia acreditar e submeter-se à religião da cidade. Podiam odiar ou desprezar os deuses da cidade vizinha e, quanto às divindades de caráter geral e universal, como Júpiter Celeste, Cibele ou Juno, havia a liberdade de ter ou não ter fé nelas. Mas ao homem não era permitido duvidar da Atena políada, ou de Erecteu ou ainda de Cérops. Cometeria grande impiedade que, ofendendo ao mesmo tempo a religião e o Estado, era severamente punida pelo Estado. Sócrates foi condenado à morte por este crime³⁷⁸. A liberdade de pensamento, em matéria de religião, era absolutamente desconhecida entre os antigos. Deviam conformar-se com todas as regras do culto, figurar em todas as procissões e tomar parte nas refeições sagradas. A legislação ateniense estabelecia pena contra os que se abstivessem de celebrar religiosamente alguma festa nacional³⁷⁹.

Os antigos não conheciam, portanto, nem a liberdade de vida privada, nem a de educação, nem a liberdade religiosa. A pessoa humana tinha muito pouco valor perante esta autoridade santa e quase divina que se chamava pátria ou Estado. O Estado não tinha somente, como nas sociedades modernas, direito de justiça em relação aos cidadãos. Podia punir sem o

homem ser culpado; bastava estar em jogo o interesse do Estado. Aristides, certamente, não cometera crime algum e nem mesmo se tornara suspeito, mas a cidade tinha o direito de expulsá-lo do seu território, pela única razão de Aristides ter adquirido, por suas virtudes, tão grande influência que poderia, quando quisesse, tornar-se homem perigoso. Chamava-se a isto ostracismo, e esta instituição não era privativa de Atenas, pois a encontramos também em Argos, em Mégara e em Siracusa, e, conforme Aristóteles nos dá a entender, existiu igualmente em todas aquelas cidades gregas que tinham governo democrático³⁸⁰. Ora, o ostracismo não era um castigo, mas uma precaução tomada pela cidade contra um cidadão que suspeito poder vir algum dia a perturbá-la. Em Atenas, qualquer homem podia ser acusado e condenado por falta de civismo, isto é, por falta de afeição para com o Estado. Quando se tratava do interesse da cidade, nenhuma garantia se oferecia à vida do homem. Roma promulgou determinada lei em que se legitimava dar a morte a todo homem que pensasse em tornar-se seu rei³⁸¹. A funesta máxima de que a salvação do Estado é lei suprema achou-se, assim, formulada na antiguidade³⁸². Pensava-se que o direito, a justiça e a moral deviam ceder perante o interesse da pátria.

É erro singular, entre todos os erros humanos, acreditar-se que nas cidades antigas o homem gozava de liberdade. O homem não tinha sequer a mais leve idéia do que esta fosse. Ele não se julgava capaz de direitos, em face da cidade e dos seus deuses. Veremos, dentro em pouco, que o governo muitas vezes mudou de forma; mas a natureza do Estado ficou mais ou menos a mesma, sua onipotência quase em nada diminuída. O sistema de governo tomou vários nomes, sendo uma vez monarquia, outra aristocracia, ou ainda democracia, mas com nenhuma destas revoluções o homem ganhou a sua verdadeira liberdade, a liberdade individual. Ter direitos políticos, poder votar e nomear magistrados, ser arconte, a isto se chamou liberdade; mas o homem, no fundo, não foi mais que escravo do Estado. Os antigos, sobretudo os gregos, exageravam muito sobre a importância e os direitos da sociedade, e isto, sem dúvida alguma, devido ao caráter sagrado e religioso de que a sociedade originariamente se revestiu.

LIVRO QUARTO

As revoluções

Nada podemos imaginar mais solidamente constituída que a família do mundo antigo, com os seus deuses, o seu culto, o seu sacerdote e o seu magistrado. Nada de mais vigoroso existiu que esta cidade, que tinha em seu seio a sua religião, os seus deuses protetores e o seu sacerdócio independente, que dominava tanto a alma como o corpo do homem e, infinitamente mais poderosa que o Estado de nossos dias, reunia em si as duas autoridades hoje partilhadas entre o Estado e a Igreja. Se existiu alguma sociedade constituída para durar, esta foi uma delas. No entanto, como em tudo o que é humano, teve a sua série de revoluções.

Não poderemos determinar de maneira genérica a época em que começaram estas revoluções. Julga-se, com efeito, não ter sido a mesma para as diferentes cidades da Grécia e Itália. O certo é que a velha organização começou a ser discutida e atacada quase que por toda a parte, a partir do sétimo século antes da nossa era. A contar deste século, esta sociedade já dificilmente se sustém, a não ser por um misto mais ou menos engenhoso de resistências e de concessões. Deste modo ainda se debateu, durante muitos séculos, no meio de lutas perpétuas, até que, por fim, desapareceu.

As causas originárias deste desaparecimento podem reduzir-se a duas. A primeira, a da transformação operada, com o tempo, nas idéias, em consequência do natural desenvolvimento do espírito humano, que, apagando as antigas crenças, soterra, ao mesmo tempo, o edifício social erguido por essas crenças e que só elas podiam manter. A segunda razão encontra-se na existência de uma classe de homens colocados fora desta organização da cidade, obrigados a suportarem-na, tendo interesse em destruí-la, e que lhe faziam guerra sem tréguas.

Ao se enfraquecerem estas crenças, sobre as quais esse regime social estava alicerçado, e ao entrarem os interesses da maioria dos homens em desacordo com o sistema, forçosamente este regime tinha de desaparecer. Nem uma só cidade escapou a esta lei de evolução, nem Esparta ou Atenas, nem Roma ou a Grécia. Do mesmo modo como vimos os homens da Grécia e os da Itália terem, nos primeiros tempos, as mesmas crenças e a mesma série de instituições se desenvolvendo entre eles, vamos ver agora que também todas estas cidades passaram pelas mesmas revoluções.

É preciso estudar-se por que razão e de que maneira os homens foram-se afastando gradualmente desta antiga organização, não para decaírem, mas, pelo contrário, para avançarem em direção a uma forma social mais ampla e

aperfeiçoada. E isto porque, sob uma aparência de confusão e algumas vezes de decadência, cada uma das suas modificações dia a dia os aproximava mais de um fim desconhecido para eles.

CAPÍTULO I

Patrícios e clientes

Até aqui não falamos das classes inferiores, e nem mesmo havia ocasião para nos referirmos a estas. E isto porque a finalidade era traçar a estrutura primitiva da cidade, e as classes inferiores não tiveram importância absolutamente nenhuma nesta organização. A cidade achava-se constituída como se estas classes não existissem. Podíamos reservar, portanto, seu estudo para quando chegássemos ao período das revoluções.

A cidade antiga, como toda a sociedade humana, apresentava classes, distinções, desigualdades. Conhecemos em Atenas a distinção originária entre os eupátridas e os tetas; em Esparta encontramos a classe dos iguais e dos inferiores, e na Eubéia sabemos ter existido a dos cavaleiros e a do povo. A história de Roma está cheia de lutas entre patrícios e plebeus, lutas que voltamos a encontrar em todas as cidades sabinas, latinas e etruscas. Quanto mais alto remontarmos na história da Grécia e na da Itália, tanto mais profunda se afirmará esta distinção e as classes se mostrarão mais fortemente separadas: prova evidente de como a desigualdade não se formou com o tempo, existindo desde o princípio e, portanto, contemporânea do começo das cidades.

Convém investigarmos sobre que princípios repousou esta divisão das classes. Deste modo, poderemos mais facilmente compreender em virtude de quais idéias ou necessidades as lutas vão-se travar, aquilo que as classes inferiores reclamarão, e em nome de quais princípios as classes superiores poderão defender o seu poder.

Vimos, anteriormente, ter nascido a cidade como confederação das famílias e das tribos. Ora, antes do dia em que a cidade se compôs, a família já encerrava em si mesma aquela distinção de classes. Com efeito, a família não se desmembrava; era indivisível como a própria religião primitiva do lar. O filho primogênito, sucedendo sozinho ao pai, tomava em mão o sacerdócio, a propriedade, a autoridade, e seus irmãos eram, relativamente a ele, o que já haviam sido em relação ao pai. Na sucessão das gerações, de primogênito em primogênito, não havia mesmo mais que um chefe de família, que presidia o sacrifício, dizia a oração, julgava e governava. Só a esse homem, de início, pertencia o título de *pater*, porque esta palavra, designando o poder e não a paternidade, podia então aplicar-se ao chefe da família. Seus filhos, seus irmãos e seus servos, todos assim o chamavam.

Eis, portanto, na constituição íntima da família, o primeiro indício de desigualdade. O primogênito é o privilegiado para o culto, para a sucessão e para o comando. Depois de muitas gerações formam-se naturalmente, em cada uma das grandes famílias, ramos mais novos que se encontram, pela religião e pelo costume, em estado de inferioridade em face do ramo mais velho e, assim, vivendo sob sua proteção, obedecem a sua única autoridade.

Depois, esta família tem servos que não a abandonam, servos hereditariamente ligados à família e sobre os quais o *pater* ou *patrono* usa da sua tríplice autoridade de senhor, de magistrado e de sacerdote. Davam-lhes nomes diferentes, segundo os lugares, embora os mais comumente conhecidos sejam os de clientes e tetas.

Eis ainda uma classe inferior. O cliente está abaixo não somente do chefe supremo da família, mas ainda dos ramos mais novos. Entre estes e o cliente há, como diferença, que o membro de ramo mais novo, remontando na série dos seus antepassados, alcança sempre a um *pater*, isto é, a um chefe de família, a algum dos seus avós divinos invocado pela família nas suas orações. E, como descende do *pater*, chamam-no em latim *patricius*. O filho do cliente, pelo contrário, por mais alto que ascenda em sua genealogia, não alcançará senão algum cliente ou escravo. Não existe nenhum *pater* entre os seus antepassados. O que lhe dá este estado de inferioridade, do qual nada pode fazê-lo sair.

A distinção entre estas duas classes de homens é manifesta, no que respeita a interesses materiais.

A propriedade da família pertence exclusivamente ao chefe, que aliás partilha da sua fruição com os ramos mais novos da família e até com os clientes. Mas, enquanto o ramo mais novo tem, pelo menos, direito eventual sobre a propriedade, caso o ramo primogênito venha a se extinguir, o cliente, ao contrário, jamais poderá vir a ser proprietário. A terra que cultiva, só a tem em depósito, e, quando o cliente morre, o prédio regressa ao patrono; o direito romano de épocas posteriores conservou-nos vestígios desta antiga regra naquilo a que se chamou *jus applicationis*¹. O próprio dinheiro do cliente não lhe pertence, mas ao seu patrono, que, seu verdadeiro proprietário, pode apropriar-se dele para as suas necessidades particulares. Por virtude desta regra antiga, o direito romano mandou ao cliente dotar a filha do patrono, pagar a multa devida por este e ainda entregar o seu resgate ou contribuir para os encargos das suas magistraturas.

A distinção é ainda mais manifesta na religião. Só o descendente do *pater* pode cumprir com as cerimônias do culto da família. O cliente assiste às cerimônias; o sacrifício é feito em intenção do cliente, mas este não pode realizá-lo por si mesmo. Entre a divindade doméstica e o cliente existe sempre algum medianeiro. O cliente nem sequer pode substituir a família

quando esta se ausenta. Se esta família vier a extinguir-se, os clientes não continuarão o culto, mas dispersar-se-ão. E isto porque a religião não é seu patrimônio, não é de seu sangue, e não lhes provém dos seus antepassados naturais. Para o cliente é religião de empréstimo; e eles, clientes, dela têm o gozo, mas não a propriedade.

Relembremos que, de acordo com o pensar das antigas gerações, os direitos de ter um deus e de orar eram hereditários. A tradição sagrada, os ritos, as palavras sacramentais, as fórmulas onipotentes que motivaram a ação dos deuses, tudo se transmitia só com o sangue. Era muito natural que, em cada uma destas famílias antigas, a parte livre e ingênua, descendente verdadeiramente do primeiro antepassado, estivesse só ela na posse da qualidade sacerdotal. Os patrícios ou os eupátridas tinham o privilégio de ser sacerdotes e de possuírem uma religião que lhes pertencia de direito².

Assim, mesmo antes de se sair do estado de família, já existia distinção de classes; a antiga religião doméstica se encarregara de estabelecer os respectivos graus. Quando, em seguida, se criou a cidade, nada se alterou na organização interior da família. Já mostramos mesmo como, de início, a cidade não foi associação de indivíduos, mas antes confederação de tribos, de cúrias e de famílias, e como, nesta espécie de aliança, cada um destes corpos continuou sendo o mesmo que anteriormente. Os chefes desses pequenos grupos ligavam-se entre si, mas cada um ficava senhor absoluto na pequena sociedade da qual já era o chefe. Por isso o direito romano deixou, por tanto tempo, ao *pater* a autoridade absoluta sobre os seus, e sua onipotência e direito de justiça relativamente aos clientes. A distinção das classes, nascida na família, continua ainda na cidade.

A cidade nos seus primeiros tempos nada mais foi do que a reunião dos chefes de família. Temos testemunhos do tempo em que só estes podiam ser cidadãos. Podemos encontrar vestígios desta regra em uma velha lei de Atenas, em que se prescrevera ser necessário possuir um deus doméstico para ser cidadão³. Aristóteles observa que “antigamente, em algumas urbes, era regra que o filho não fosse cidadão enquanto o pai vivesse e que, morrendo este, só o filho primogênito gozasse dos seus direitos políticos”⁴. A lei, portanto, não enumerava na cidade nem os ramos secundogênitos nem, com maior razão, os clientes. Desta forma, acrescenta Aristóteles, eram então em pequeno número os verdadeiros cidadãos.

A assembléia que decidia os interesses gerais da cidade compunha-se, nos tempos antigos, apenas dos chefes de família, dos *patres*. Podemos não acreditar em Cícero quando este afirma ter Rômulo chamado *pais* aos senadores para com isto acentuar o afeto paternal que eles tinham ao povo. Os membros do antigo Senado usaram naturalmente deste título, porque eram os chefes das *gentes*. Ao mesmo tempo que estes homens reunidos representavam a cidade, cada um deles continuava isoladamente senhor absoluto na sua *gens*, o seu pequeno reino. Encontramos também, desde os começos de Roma, outra assembléia mais numerosa, a das cúrias, mas esta em muito pouco difere da dos *patres*. São os *patres* que ainda constituem o principal elemento da assembléia, unicamente com a diferença de que cada *pater* se apresenta ali rodeado de sua família; os seus parentes e mesmo os seus clientes formam-lhe cortejo e acentuam a sua autoridade. Cada família tem nestes comícios apenas um único voto⁵. O chefe tomará conselho dos seus parentes e até mesmo dos seus clientes, mas só ele votará. A lei proíbe também que o cliente tenha parecer diferente do de seu patrono⁶. Se os clientes estão ligados à cidade, só o estão por intermédio dos seus chefes patrícios. Participam do culto público, aparecem perante o tribunal e entram na assembléia, mas só atrás dos seus patronos.

Não se deve apresentar a cidade destas antigas idades como aglomeração de homens vivendo em confusão dentro das mesmas muralhas. Nos primeiros tempos a urbe não é lugar de habitação, mas santuário onde residem os deuses da comunidade, fortaleza que os guarda e eles santificam por sua presença, centro da associação, residência do rei e dos sacerdotes, e lugar onde se administra a justiça, mas os homens continuam a viver do lado de fora da urbe, em famílias isoladas, que dividem entre si os campos. Cada uma destas famílias ocupa o seu cantão, onde tem o seu santuário doméstico, e forma, sob a autoridade do seu *pater*, um grupo indivisível⁷. Em dias certos, quando se trata dos interesses da cidade, ou das obrigações do culto comum, os chefes destas famílias dirigem-se à urbe e reúnem-se em volta do rei, quer para deliberarem, quer para assistirem ao sacrifício. Se se trata de guerra, cada um destes chefes chega, acompanhado de sua família e de seus servidores (*sua manus*); e todos ali se agrupam por fratrias ou por cúrias, e formam o exército da cidade sob as ordens do rei.

CAPÍTULO II

Os plebeus

É tempo de falar de outro elemento da população, colocado abaixo dos próprios clientes, e que, de início mais que frágil, insensivelmente ganhou suficiente solidez até destruir a velha organização social. Esta classe, mais numerosa em Roma que em qualquer outra cidade, tinha aí o nome de plebe. Precisamos examinar a origem e o caráter desta classe para melhor entender o papel, entre os antigos, desempenhado pela plebe na história da cidade e da família.

Os plebeus não eram clientes; os historiadores da antiguidade nunca confundiram estas duas classes uma com a outra. Tito Lívio diz algures: “A plebe não quis tomar parte na eleição dos cônsules e, por isso, estes foram eleitos pelos patrícios e seus clientes.”⁸ E em outra parte: “A plebe queixava-se de que os patrícios usavam de demasiada influência nos comícios, graças aos sufrágios dos seus clientes.”⁹ Lê-se em Dionísio de Halicarnasso: “A plebe saiu de Roma e retirou-se para o monte Sagrado, mas os patrícios continuaram sozinhos na urbe com os seus clientes.” E mais adiante: “A plebe descontente recusou alistar-se; os patrícios com os seus clientes tomaram as armas e fizeram a guerra.”¹⁰ Esta plebe, muito distinta dos clientes, não fazia parte, pelo menos nos primeiros séculos, do chamado povo romano. Em uma velha fórmula de oração, ainda repetida no tempo das Guerras Púnicas, pedia-se aos deuses que fossem propícios “ao povo e à plebe”¹¹. A plebe não se achava, pois, compreendida entre o povo nos primeiros tempos. O povo abrangia os patrícios e seus clientes, mas a plebe, essa, ficava de fora.

Sobre a constituição primitiva da plebe, os antigos pouco nos esclarecem. Temos fortes razões para supor ter-se composto, em grande parte, de antigas populações conquistadas e subjugadas. No entanto, ficamos surpreendidos ao encontrar em Tito Lívio, que conhece as velhas tradições, os patrícios a censurarem os plebeus, não por descenderem de populações vencidas, mas pelo fato de não terem religião e nem mesmo família. Ora, esta censura, imerecida já ao tempo de Licínio Estola e a custo compreendida pelos contemporâneos de Tito Lívio, devia remontar a época muito remota e reportar-se aos primeiros tempos da cidade.

Notamos, com efeito, na própria natureza dos antigos conceitos religiosos, motivos diferentes que levavam à formação de uma classe inferior. A religião doméstica não se propagava; nascida no seio da família, ali ficava encerrada; era preciso que cada família formasse sua crença, os seus deuses e o seu culto. Pode ter sucedido, porém, que algumas famílias não tivessem tido inteligência suficiente para criarem essa divindade, instituírem o culto, inventarem o hino e o ritmo da oração. Essas famílias ficariam, só por isto, em estado de inferioridade perante as outras que possuíam uma religião; e assim não teriam podido entrar em sociedade com aquelas. Deve ter igualmente sucedido que algumas famílias, tendo tido culto doméstico, o hajam perdido, quer por negligência e esquecimento dos ritos, quer depois da prática de algum desses crimes ou máculas que interdiziam ao homem aproximar-se de seu lar e continuar com o seu culto. Teria sucedido enfim que clientes, tendo sempre o culto do seu senhor e não conhecendo outro, tivessem sido ou expulsos da família ou a tivessem deixado voluntariamente. Isto era renunciar a uma religião. Acrescentemos ainda considerar-se bastardo o filho nascido de um casamento sem ritos ou de uma mulher adúltera, e sabemos como, para ambos, igualmente, a religião doméstica não existia. Todos estes homens excluídos das famílias e postos fora do culto caíram na classe dos homens sem lar. A existência da plebe terá sido, assim, consequência necessária da natureza exclusiva da organização antiga.

Encontramos esta classe à margem de quase todas as velhas cidades, mas separada por uma linha de demarcação. A urbe grega é dupla; há a urbe propriamente dita, *pólis*, ordinariamente elevada sobre o cume de alguma colina, fundada com os ritos religiosos e encerrando ali o santuário das divindades políadas. No sopé da colina, há aglomeração de casas construídas sem cerimônias religiosas, e, portanto, em lugar não considerado recinto sagrado: temos aqui o domicílio da plebe que não pode habitar na urbe santa.

Em Roma, a diferença primitiva entre as duas populações é flagrante. A urbe dos patrícios e de seus clientes é a mesma que Rômulo fundou, conforme os ritos, sobre o planalto do Palatino. O domicílio da plebe é o Asilo, espécie de recinto fechado situado na encosta do monte Capitolino e onde o primeiro rei admitiu as pessoas que não tinham eira nem beira e que Rômulo não podia fazer compartilhar da urbe. Mais tarde, quando chegaram a Roma novos plebeus, como fossem estranhos à religião da cidade, estabeleceram-nos no Aventino, isto é, fora do *pomoerium* e da urbe religiosa¹².

Uma frase caracteriza estes plebeus: não têm culto; pelo menos os patrícios censuram-nos de não o terem. “Não têm antepassados”, o que, no pensar dos seus adversários, significa não terem antepassados reconhecidos e legalmente admitidos. “Não têm pais”, o que quer dizer que subiriam em vão na série dos seus ascendentes, pois jamais encontrariam entre estes um chefe de família religiosa, um *pater*. “Não têm família, *gentem non habent*”, isto é, só têm a família natural, porque, quanto àquela que forma e constitui a religião, a verdadeira *gens*, essa não a têm¹³.

O casamento sagrado não existe para estes homens; não conhecem os ritos. Não possuindo lar, a união estabelecida por eles é-lhes interdita. Assim, o patrício, que só reconhecia como união regular a que ligasse o esposo à esposa em presença da divindade doméstica, podia dizer, falando dos plebeus: *Connubia promiscua habent more ferarum*.

Para os plebeus não havia nem família nem autoridade paterna. Podiam ter sobre seus filhos o poder concedido pela força ou pelo sentimento natural, mas, quanto àquela autoridade sagrada com que a religião investe o pai, essa não a tinham.

Para os plebeus não existia o direito de propriedade, porque toda a propriedade deve ser estabelecida e consagrada por um lar, por um túmulo, pelos deuses termos, isto é, por todos os elementos do culto doméstico. Se o plebeu possui um quinhão de terra, esta terra não tem caráter sagrado, é profana e não conhece demarcação. Mas poderia ele mesmo possuir, nos primeiros tempos, esse quinhão de terra? Sabe-se que em Roma ninguém, a não ser o cidadão, podia exercer esse direito de propriedade, e o plebeu, nos primeiros tempos de Roma, não é cidadão. O jurisconsulto diz só se poder ser proprietário

pelo direito dos Quirites, e o plebeu, primitivamente, não se acha incluído entre os Quirites. Nos primeiros tempos de Roma o *ager romanus* foi dividido entre as tribos, as cúrias e as *gentes*¹⁴, mas como o plebeu não pertencia a nenhum destes grupos, certamente não entrou na partilha. Os plebeus, não tendo religião, não têm aquilo que autoriza o homem a poder assentar o marco sobre a terra, e, assim, a fazer dela sua propriedade. Sabemos terem os plebeus habitado, durante muito tempo, o Aventino e ali construído casas, mas só obtiveram a propriedade desse terreno depois de três séculos e de muitas lutas¹⁵.

Para os plebeus não há lei nem justiça, porque a lei é o decreto da religião e o processo é um conjunto de ritos. O cliente tem o benefício do direito de cidade, por intermédio do patrono, mas para o plebeu não existe tal direito. Um historiador antigo afirma expressamente ter sido o sexto rei de Roma o primeiro a promulgar algumas leis para a plebe, enquanto os patrícios as tinham desde muito tempo¹⁶. Parece até terem sido essas leis, logo em seguida, retiradas da plebe, ou então, por não serem baseadas na religião, os patrícios ter-se-iam recusado a considerá-las, porque vemos ainda no mesmo historiador como, ao se criarem os tribunos, foi preciso publicar certa lei especial tendo em vista proteger-lhes a vida e a liberdade; e sendo essa lei concedida nestes termos: “Que todos se acautelem de ferir ou matar o tribuno como o fariam a qualquer homem da plebe.”¹⁷ Parece, pois, que tiveram o direito de ferir ou matar o plebeu, ou se considerava, pelo menos, que este delito não era legalmente punido, tal como quando cometido contra um homem que estivesse fora da lei.

Para os plebeus não existem direitos políticos. Primeiramente não são cidadãos, e nenhum, dentre os plebeus, pode ser magistrado. Durante dois séculos só existe em Roma a assembleia das cúrias e, nos três primeiros séculos de Roma, essas cúrias apenas compreendem patrícios e seus clientes. A plebe nem sequer entra na composição do exército, enquanto este está dividido por cúrias.

Mas o que manifestamente separa o plebeu do patrício é o fato de aquele não possuir a religião da cidade. É impossível que seja investido no sacerdócio. Pode mesmo acreditar-se que a oração, nos primeiros séculos, lhe estivesse interdita e os ritos não pudessem ser-lhe revelados. O mesmo se passa na Índia, onde “o sudra deve sempre ignorar as fórmulas sagradas”. O plebeu é um estranho e, por consequência, a sua presença profana o sacrifício. O plebeu é repellido pelos deuses. Entre o patrício e o plebeu existe toda a distância que a religião pode estabelecer entre dois homens. A plebe é uma população desprezível e abjeta, fora da religião, fora da lei, fora da sociedade e da família. O patrício só pode comparar esta existência do plebeu com a do irracional, *more ferarum*. Todo contato com o plebeu é impuro. Os decênviros nas suas dez primeiras tábuas esqueceram-se de interdizer o casamento entre as duas classes; sucedeu isto porque estes primeiros decênviros eram todos patrícios e nem acudira ao espírito de nenhum deles a possibilidade de semelhante casamento.

Vê-se como as classes na idade primitiva das cidades estavam sobrepostas uma à outra. No cimo estava a aristocracia dos chefes de família, os que a linguagem oficial de Roma chamava *patres*, os clientes apelidavam de *reges* e a *Odisséia* nomeia de *basileis* ou *ánaktes*. Abaixo dos *patres*, os ramos mais novos das famílias; abaixo ainda, os clientes, e, só depois, mais abaixo, muito mais para baixo e fora de todos os demais, se encontrava a plebe.

Da religião proveio esta distinção de classes. Porque, no tempo em que os antepassados dos gregos, dos itálicos e dos hindus viviam juntos na Ásia central, a religião lhes havia dito: “O primogênito fará a oração.” Daqui veio a superioridade do primogênito em todas as coisas; o ramo primogênito foi em cada família o ramo sacerdotal e proprietário. Todavia, a religião estimava muito os ramos mais novos, por estes serem uma espécie de reserva para um dia substituírem o ramo primogênito, quando extinto, e assim salvarem o culto da família. A religião considerava ainda um pouco o cliente, e até mesmo o escravo, porque estes assistiam aos atos religiosos. Mas o plebeu, não tomando parte alguma no culto, a religião não o considerava absolutamente em nada. Deste modo as classes estavam estabelecidas.

Mas nenhuma das formas sociais inventadas e instituídas pelo homem é imutável. E esta trazia consigo um germe de doença e de morte: a sua demasiada desigualdade. Muitos eram os homens a terem interesse na destruição de uma organização social que não lhes concedia benefício algum.

CAPÍTULO III *Primeira revolução*

1º A AUTORIDADE POLÍTICA É TIRADA DOS REIS

Dissemos ter o rei sido originariamente o chefe religioso da cidade, o sumo sacerdote do lar público, e a esta autoridade sacerdotal ter acrescentado ainda a autoridade política, porque se afigurava natural que o homem que representava a religião da cidade fosse ao mesmo tempo presidente da assembleia, juiz e chefe do exército. Em virtude deste princípio sucedeu ter-se concentrado nas mãos do rei tudo quanto havia de soberania no Estado.

Mas os chefes das famílias, os *patres*, e, acima destes, os chefes das fratrias e os das tribos formavam, ao lado do rei, uma aristocracia muito forte. O rei não era o único rei, porque cada *pater* o era tanto quanto ele na sua *gens*; mesmo em Roma, por antigo uso, costumava dar-se a cada um destes poderosos patronos o nome de rei, e em Atenas cada fratria e cada tribo tinha o seu chefe, e ao lado do rei da cidade havia os reis das tribos, *phulobasileis*. Era uma hierarquia de chefes, tendo todos, em âmbito mais ou menos extenso, as mesmas atribuições e inviolabilidade. O rei da cidade não exercia o seu poder sobre toda a população: o interior das famílias e toda clientela escapavam à sua ação. Como o rei feudal, que não tinha por súditos senão a alguns poderosos vassalos, este rei da cidade antiga só governava sobre os chefes das tribos e os das *gentes*, onde cada um, individualmente, podia ser tão poderoso como ele, e, quando reunidos, eram muito mais do que ele. Portanto pode-se verificar que não era fácil ao rei fazer-se obedecer. Os homens deviam ter-lhe grande respeito, por ser o chefe do culto e guarda do lar, mas devotavam-lhe, sem dúvida, pouca submissão por ter ele pouca força. Os governantes e os governados não passaram muito tempo sem perceber que não estavam de acordo quanto à medida de obediência que era devida. Os reis queriam ser poderosos, e os *pais* não queriam que eles o fossem tanto. Em todas as cidades se travou, portanto, acesa luta entre a aristocracia e os reis.

Por toda a parte o resultado da luta foi o mesmo: a realza foi vencida. Mas não devemos perder de vista que esta realza primitiva era sagrada. O rei era o homem que dizia a oração, fazia o sacrifício, tinha, enfim, por direito hereditário, o poder de atrair para a urbe a proteção dos deuses. Não podia, por isso, pensar-se em dispensar o rei, porque se necessitava dele para a religião, precisava-se do rei para a salvação da cidade. Por isso notamos em todas as cidades, cuja história conhecemos, não se ter tocado, inicialmente, na autoridade sacerdotal do rei, contentando-se os homens em tirar sua autoridade política. Esta última não era mais que uma espécie de acessório que os reis haviam acrescentado ao seu sacerdócio, mas sem ser santo e inviolável como este. Podia-se tirá-lo do rei, sem a religião ficar em perigo.

A realza, portanto, conservou-se; mas desprovida de seu antigo poder, não ficou mais que um sacerdócio. “Nos tempos muito antigos”, diz Aristóteles, “os reis gozavam de poder absoluto na paz e na guerra: mas depois, uns renunciaram voluntariamente a esse poder, a outros este foi arrebatado à força e não se lhes deixou mais que o cuidado dos sacrifícios.” Plutarco diz-nos a mesma coisa: “Como os reis se mostrassem orgulhosos e duros no comando, a maior parte dos gregos tirou-lhes o poder e não lhes deixou mais que o cuidado com a religião.”¹⁸ Heródoto, ao falar da urbe de Cirene, diz-nos: “Deixou-se a Bato, descendente dos reis, o cuidado do culto e a posse das terras sagradas, mas privaram-no de todo o poder que seus pais haviam gozado.”

Esta realza, assim reduzida às suas funções sacerdotais, continuou, a maior parte do tempo, sendo hereditária na família sagrada que outrora fundara o lar e iniciara o culto nacional. No tempo do império romano, isto é, sete ou oito séculos depois da revolução, existiam ainda em Éfeso, em Marselha e nas Téspias famílias que conservavam o título e as insígnias da antiga realza e possuíam ainda a presidência das cerimônias religiosas¹⁹. Nas outras urbes as famílias sagradas tinham-se extinguido, tornando-se a realza eletiva e ordinariamente anual.

2º HISTÓRIA DESTA REVOLUÇÃO EM ESPARTA

Esparta sempre teve reis e, no entanto, a revolução de que falamos realizou-se ali, tanto como nas outras cidades.

Parece terem os primeiros reis dórios reinado como senhores absolutos. Mas desde a terceira geração começou a lavrar a discórdia entre os reis e a aristocracia. Durante dois séculos houve ali uma série de lutas que tornaram Esparta uma das cidades mais agitadas da Grécia²⁰, e sabe-se ter morrido um de seus reis, o pai de Licurgo, atingido pela guerra civil²¹.

Nada de mais obscuro encontramos que a história de Licurgo; o seu biógrafo antigo começa por estas palavras: “Nada podemos dizer sobre Licurgo que não esteja sujeito a controvérsia.” O certo, pelo menos, é ter Licurgo surgido no meio das discórdias, “quando o governo flutuava em perpétua agitação”²². O que mais claramente ressalta de todas as informações a seu respeito chegadas até nós é o fato de sua reforma ter dado um golpe na realza, do qual esta jamais se recompôs. “No reinado de Carilau”, diz Aristóteles, “substituiu-se a monarquia pela aristocracia.”²³ Pois este Carilau era rei quando Licurgo fez a sua reforma. Além disso, sabemos por Plutarco não ter sido Licurgo investido das funções de legislador senão por ocasião de uma sedição, durante a qual o rei Carilau se viu forçado a buscar asilo num templo. Em breve, tornou-se Licurgo senhor de poder bastante para suprimir a realza, mas evitou fazê-lo, julgando a realza necessária e a família reinante inviolável. Todavia procedeu de modo a ficarem futuramente os reis subordinados ao Senado, no que dizia respeito ao governo, e não os deixando ser mais do que presidentes desta assembléia e executores das suas decisões. Um século mais tarde, a realza se enfraqueceu ainda mais, sendo-lhe então tirado o poder executivo para ser entregue a magistrados anuais, os chamados éforos.

Facilmente avaliamos hoje, pelas atribuições concedidas aos éforos, a margem diminuta de autoridade deixada então a cargo dos reis. Os éforos administravam a justiça em matéria civil, enquanto o Senado julgava os processos criminais²⁴. Os

éforos, com o voto do Senado, declaravam a guerra ou determinavam as cláusulas dos tratados de paz. Em tempo de guerra dois éforos acompanhavam o rei, vigiando-o, e eram quem lhe fixava o plano de campanha e quem comandava todas as operações²⁵. Que ficou, então, aos reis, depois de lhes tirar a justiça, as relações exteriores e as operações militares? Restou-lhes o sacerdócio. Heródoto descreveu deste modo as suas prerrogativas: “Se a cidade faz um sacrifício, eles têm ali o primeiro lugar na refeição sagrada; são servidos em primeiro lugar e dão-lhes porção em dobro. São também os primeiros a fazer a libação, e o couro das vítimas pertence-lhes. Dá-se, a cada um, duas vezes por mês, uma vítima que imolam a Apolo.”²⁶ “Os reis”, diz Xenofonte, “realizam os sacrifícios públicos e têm a melhor parte das vítimas.” Se não julgam nem em matéria civil nem em matéria criminal, reservam-lhe, pelo menos, o julgamento sobre alguns assuntos relativos à religião. Em caso de guerra, um dos reis caminha sempre à frente das tropas, realizando todos os dias os sacrifícios e consultando os auspícios. Em presença do inimigo, imola as vítimas e, quando os indícios são favoráveis, dá o sinal de batalha. No combate, está rodeado de adivinhos, que lhe indicam a vontade dos deuses, e de tocadores de flauta a fazerem ouvir hinos sagrados. Os espartanos dizem ser o rei quem comanda, porque o rei conduz nas suas mãos a religião e os auspícios, mas, em verdade, só os éforos e os polemarchas dirigem todos os movimentos do exército²⁷.

Pode com acerto dizer-se ser a realeza de Esparta, sobretudo, sacerdócio hereditário. A mesma revolução que suprimiu o poder político do rei em todas as cidades suprimiu-o semelhantemente em Esparta. Na realidade, o poder cabe só ao Senado, que dirige, e aos éforos, que executam. Os reis, em tudo que não se refere à religião, obedecem aos éforos. Por isso, Heródoto pôde dizer que Esparta não conheceu o regime monárquico, e Aristóteles afirmar que o governo de Esparta era uma aristocracia²⁸.

3º A MESMA REVOLUÇÃO EM ATENAS

Ao longo deste livro, já vimos o estado primitivo da população da Ática. Certo número de famílias independentes e sem parentesco entre si partilhavam o país, formando cada uma dessas famílias uma pequena sociedade governada por chefe hereditário. Depois agruparam-se e da sua associação nasceu a cidade ateniense. Atribui-se a Teseu ter concluído a notável obra da unidade da Ática. Mas as tradições acrescentam, e acreditamo-lo sem dificuldade, que ele teve de vencer muitas resistências. A classe dos homens que lhe fez oposição não foi a dos clientes, dos pobres espalhados pelos povoados e pelos *génê*. Estes homens rejubilaram com a mudança, que criava um chefe para os próprios chefes e assim lhes garantia a possibilidade de recurso e proteção. Sofreram com a transformação, porém, os chefes das famílias, os chefes dos pequenos burgos e das tribos, os *basileis*, os *phulobasileis*, esses eupátridas que desfrutavam por direito hereditário da autoridade suprema no seu *génos* ou na sua tribo. Estes defenderam a sua independência; quando perdida, o mais que fizeram foi lamentar o fato.

Mas retiveram, pelo menos, tudo quanto podia sobreviver da antiga autoridade. Cada um deles ficou chefe todo-poderoso na sua tribo ou no seu *génos*. Teseu não conseguiu destruir aquela autoridade que a religião estabelecera e tornara inviolável. Há mais ainda. Se examinarmos as tradições relativas a esta época, descobriremos que esses poderosos eupátridas só consentiram em associar-se para formar a cidade quando se estipulou o seu governo realmente como federativo, e cada um deles tomando parte nele. Haveria, é verdade, um rei supremo; mas desde que estivessem em jogo interesses comuns, a assembléia dos chefes devia ser convocada e nada de importante podia se resolver sem o assentimento dessa espécie de Senado.

Estas tradições, na linguagem das gerações seguintes, exprimiam-se mais ou menos por estes termos: Teseu transformou o governo de Atenas, tornando-o, de monárquico, em republicano. Assim falam Aristóteles, Isócrates, Demóstenes e Plutarco. Sob esta forma, um pouco falsa, encobre-se certo fundo de verdade. Teseu conseguiu, como nos diz a tradição, “repor a autoridade soberana nas mãos do povo”. Somente a palavra povo, *dêmos*, conservada na tradição, não tinha ao tempo de Teseu aplicação tão ampla como no tempo de Demóstenes. Este povo, ou corpo político, só podia então ser a aristocracia, isto é, o conjunto dos chefes dos *génê* ²⁹.

Teseu, ao instituir esta assembléia, não era voluntariamente um inovador. A formação da grande unidade ateniense impunha, contra sua vontade, mudanças nas condições do governo. Desde que os eupátridas, cuja autoridade continuou intacta nas famílias, se reuniram em uma mesma cidade, constituíram, ao mesmo tempo, poderoso corpo com seus direitos e suas possíveis exigências. O rei do pequeno rochedo de Cérops tornou-se rei de toda a Ática, mas, em vez de ficar sendo rei absoluto, como o fora no seu pequeno povo, apenas ficou chefe de um Estado federado, isto é, o primeiro entre os seus iguais.

Pouco podia tardar para que estalasse um conflito entre esta aristocracia e a realeza. “Os eupátridas estavam saudosos do poder verdadeiramente real que até então cada um deles tinha exercido no seu burgo.” Parece que esses guerreiros-sacerdotes chamaram acima de tudo a atenção para a religião, afirmando ter diminuído a autoridade dos cultos

locais. Se é verdade, como diz Tucídides, Teseu ter tentado destruir os pritaneus existentes nos burgos, nada espanta encontrarmos o sentimento religioso a rebelar-se contra ele. Não se pode dizer quantas lutas tenha tido de sustentar, quantas rebeliões tenha tido de reprimir, usando da destreza ou da força; o certo é que, vencido, foi expulso de Atenas e veio a morrer no exílio³⁰.

Os eupátridas, pois, venceram-no e, sem suprimirem a realeza, nomearam um rei de sua escolha, Menesteu. Depois de Menesteu, a família de Teseu reapoderou-se do poder, ficando nele por três gerações. Depois foi substituída por outra família, a dos Melântidas. Toda esta época deve ter sido muito perturbada, mas a memória das suas guerras civis não foi conservada com clareza.

A morte de Codro coincide com a vitória definitiva dos eupátridas. Estes não suprimiram ainda a realeza, porque a religião proibia, mas espoliaram-na do seu poder político. O viajante Pausânias, que viveu muito depois dos acontecimentos, mas que consultava cuidadosamente as tradições, diz-nos que a realeza perdeu então uma grande parte das suas atribuições e “se tornou dependente”, o que, sem dúvida, significa ter ficado desde então subordinada ao Senado dos eupátridas. Os historiadores modernos chamam arcontado a este período da história de Atenas, e pouco erram ao dizer-nos estar a realeza então já abolida. Os descendentes de Codro sucederam-se, de pai a filho, durante treze gerações. Tinham o título de arconte, mas há conhecimento de documentos antigos em que se lhes dá também o de rei³¹, sendo, como já dissemos mais atrás, estes dois títulos rigorosamente sinônimos. Atenas teve, de novo, durante este longo período, reis hereditários, mas, havendo-os espoliado do seu antigo poderio, não lhes deixou mais que as suas funções religiosas. Aqui temos o mesmo que sucedeu em Esparta.

Ao término de três séculos, os eupátridas encontravam esta realeza religiosa ainda mais forte do que desejavam, e a enfraqueceram ainda mais. Decidiram que futuramente o mesmo homem só estaria revestido desta alta dignidade sacerdotal pelo máximo de dez anos. De resto, continuou-se crendo ser apenas a antiga família real a mais idônea para o desempenho das funções de arconte³².

Cerca de quarenta anos se passaram assim. Mas certo dia a família real profanou-se, ao cometer um crime. Alegou-se então não poder esta continuar a desempenhar as funções sacerdotais³³, e decidiu-se que, futuramente, seriam os arcontes escolhidos fora daquela família e que esta dignidade ficaria acessível a todos os eupátridas. Quarenta anos depois, para enfraquecer ainda mais esta realeza, ou para distribuí-la por muitas mãos, ela foi tornada anual e, ao mesmo tempo, dividida em duas magistraturas distintas. Até então o arconte era ao mesmo tempo o rei; daqui em diante estes dois títulos se tornarão distintos. Um magistrado chamado arconte e outro magistrado chamado rei partilharam entre si das atribuições da antiga realeza religiosa. O encargo de velar pela perpetuidade das famílias, de autorizar ou interdizer a adoção de admitir os testamentos, de julgar em matéria de propriedade imobiliária, tudo aquilo em que a religião se achava interessada, ficou entregue ao arconte. O encargo de realizar os sacrifícios solenes e o de julgar em matéria de impiedade reservaram-se ao rei. Assim o título de rei, título sagrado indispensável à religião, perpetuou-se na cidade com os sacrifícios e o culto nacional. O rei e o arconte, ao lado do polemarcha e dos seis reis tesmótetas, que existiam há talvez muito tempo, completaram o número de nove magistrados anuais, aos quais por costume se chamou os nove arcontes, do nome do primeiro deles.

A revolução que tirou à realeza o seu poder político reproduziu-se sob diversas formas em todas as cidades. Em Argos, desde a segunda geração dos reis dórios, a realeza foi enfraquecida a ponto de não se deixar aos descendentes de Temenos mais do que o nome de rei, sem poder algum, embora esta realeza se conserve hereditária ainda durante muitos séculos³⁴. Em Cirene, os descendentes de Bato reuniram nas suas mãos primeiramente o sacerdócio e o poder, mas a partir de sua quarta geração já não lhes deixaram mais que o sacerdócio³⁵. Em Corinto, no princípio, a realeza transmitia-se hereditariamente sempre na família dos Baquíadas, e, ainda que a revolução tivesse por efeito torná-la uma magistratura anual, não a fez sair da mesma família, cujos membros a possuíram, sucedendo-se uns aos outros, durante um século³⁶.

4º A MESMA REVOLUÇÃO EM ROMA

A realeza foi, em princípio, em Roma o que foi na Grécia. O rei era o sumo sacerdote da cidade e, ao mesmo tempo, o seu juiz supremo; em tempo de guerra, era quem comandava os cidadãos armados. A seu lado estavam os chefes de família, os *patres*, formando o Senado. Havia um único rei, porque a religião prescrevia unidade entre o sacerdócio e o governo. Mas entendia-se dever este rei consultar os chefes das famílias confederadas acerca de todos os negócios importantes³⁷. Os historiadores se referem, a partir desta época, a uma assembléia do povo. Mas é preciso procurarmos bem o sentido com que podia então tomar-se a palavra povo (*populus*), isto é, qual o corpo político existente ao tempo dos primeiros reis. Todos os testemunhos concordam no sentido de ensinar-nos que este “povo” era convocado sempre em cúrias; e como as cúrias eram a reunião das *gentes*, cada *gens* aí se dirigia em conjunto e não tendo mais que um voto. Os clientes estavam ali dispostos à volta do *pater*, consultados talvez, dando porventura os seus conselhos, contribuindo para formar o voto único que a *gens*

apresentava, mas não podia ser diferente da opinião do *pater*. Esta assembléia das cúrias não era, pois, outra coisa senão a cidade patrícia reunida na presença do rei.

Por isso se vê como Roma se encontrou em circunstâncias idênticas às de outras cidades. O rei estava em face do corpo aristocrático, muito fortemente constituído, que tirava da religião a sua força. Os mesmos conflitos já encontrados na Grécia, tornamos a achá-los em Roma.

A história dos sete reis é a história desta demorada questão. O primeiro rei quis aumentar o seu poderio e libertar-se da autoridade do Senado. Fez-se amar pelas classes inferiores, mas os *pais* são-lhe hostis³⁸. Morre assassinado numa reunião do Senado.

A aristocracia pensa imediatamente em abolir a realeza, e assim os *pais* exercem, cada um por sua vez, as funções de rei. É certo terem-se agitado as classes inferiores, e, não desejando ser governadas pelos chefes das *gentes*, acabado por exigir o restabelecimento da realeza³⁹. Mas os patrícios consolam-se ao decidirem que futuramente a realeza fosse eletiva e fixam-lhe com admirável habilidade os modos de sua eleição: o senado deverá escolher o candidato, mas a assembléia patrícia das cúrias sancionará a escolha, e finalmente serão os áugures patrícios quem dirá se o novo eleito apraz aos deuses.

A eleição de Numa foi feita em harmonia com estas regras. Mostrou-se ele fervorosamente religioso, mais sacerdote do que guerreiro, observador muito escrupuloso de todos os ritos do culto e, por consequência, muito ligado à constituição religiosa das famílias e da cidade. Foi rei querido dos patrícios, e morreu pacificamente no seu leito.

Parece ter estado, no reinado de Numa, a realeza limitada às funções sacerdotais, como acontecia nas cidades gregas. Pelo menos temos como certo que a autoridade religiosa do rei era inteiramente distinta da sua autoridade política, e que uma não implicava necessariamente a outra. Prova-nos isto o fato de haver dupla eleição. Em virtude da primeira, o rei era só chefe religioso, mas se a esta dignidade quisesse acrescentar o poder político, *imperium*, tem necessidade de que a cidade conceda-lhe por decreto especial. Este ponto ressalta claramente o que Cícero nos diz sobre a antiga constituição⁴⁰. Assim, o sacerdócio e o poder mantinham-se distintos; podiam concentrar-se no mesmo homem, mas para isso eram precisos dois comícios e duas eleições.

O terceiro rei, por certo, os reuniu ambos em sua mão. Teve o sacerdócio e o comando, e, mais guerreiro que sacerdote, desdenhou da religião, querendo enfraquecê-la, por encontrar-se nela a força da aristocracia. Vê-se dar boa acolhida, em Roma, a uma multidão de estrangeiros, a despeito do princípio religioso que os excluía; ousa mesmo viver no seu meio, sobre o Célio. Encontram-no ainda a distribuir aos plebeus algumas terras cujo rendimento até então sempre se destinara aos gastos dos sacrifícios. Os patrícios acusam-no de ter descuidado dos ritos, e até mesmo, coisa mais grave, de os ter modificado e alterado. Por isso, morre como Rômulo; os deuses dos patrícios ferem-no com o raio e, junto com ele, a seus filhos.

Este fato restitui ao Senado toda a sua autoridade, e este logo nomeia um rei de sua escolha. Anco observa escrupulosamente a religião, guerreia o menos que pode e passa a vida nos templos. Amado pelos patrícios, morre placidamente no seu leito.

O quinto rei é Tarquínio, que alcançou a realeza contra a vontade do Senado e pelo apoio das classes inferiores. Pouco religioso, bastante incrédulo, só um milagre poderia convencê-lo da ciência dos áugures. Inimigo das velhas famílias, criou patrícios e modificou tanto quanto pôde a antiga constituição religiosa da cidade. Tarquínio é assassinado.

O sexto rei apodera-se da realeza de surpresa, parecendo mesmo nunca o Senado tê-lo reconhecido como rei legítimo. Favorecendo as classes inferiores, distribui-lhes terras, fingindo desconhecer o antigo princípio do direito de propriedade, e dá-lhes lugar no exército e na cidade. Sérvio é degolado sobre os degraus do Senado.

A pendência suscitada entre os reis e a aristocracia tomou o caráter de luta social. Os reis ligaram-se ao povo; é nos clientes e na plebe que encontram apoio. Ao patriciado, tão poderosamente organizado, os reis opuseram as classes inferiores, já numerosas em Roma. A aristocracia achou-se então entre dois perigos, dos quais o pior não estava certamente em ter de ceder perante a realeza. A aristocracia via erguerem-se, pela sua retaguarda, as classes que desprezava. Via levantar-se a plebe, a classe sem religião e sem lar. Sentia-se talvez atacada pelos seus clientes, no próprio seio da família, cuja constituição, direito e religião estavam sendo discutidos e postos em perigo. Os reis, portanto, eram para a aristocracia os inimigos odiosos que, para aumentarem o seu poder, visavam perturbar a organização sagrada da família e da cidade.

A Sérvio sucede o segundo Tarquínio; iludindo a esperança dos senadores que o haviam eleito, quer ser senhor *de rege dominus existit*. Este rei faz todo o mal que pode ao patriciado, abate as cabeças poderosas, reina sem consultar os Pais, faz a guerra e a paz sem lhes pedir a aprovação. O patriciado decididamente parece vencido.

Enfim, apresenta-se uma oportunidade. Tarquínio está longe de Roma, e não somente o rei mas igualmente o exército, isto é, aqueles que o apóiam. A urbe fica momentaneamente nas mãos do patriciado. O prefeito da urbe, isto é, quem na ausência do rei tem o poder civil, é Lucrécio, um patrício. O chefe da cavalaria, isto é, aquele que tem a autoridade militar depois do rei, é outro patrício, Júnio⁴¹. Estes dois homens preparam a insurreição. Associam-se a outros patrícios, Valério e Tarquínio Colatino. O local da reunião não é Roma, mas a pequena urbe de Colátia, propriedade de um dos conjurados. Em

Colátia mostram ao povo o cadáver de uma mulher, dizendo-lhe ter-se esta suicidado para punir-se do crime que nela praticara o filho do rei. O povo de Colátia amotina-se; dirigem-se depois a Roma, onde renovam a mesma cena. Turbam-se os espíritos, os partidários do rei desconcertam-se; além disso, neste momento, o poder legal em Roma pertence a Júnio e a Lucrécio.

Os conjurados evitam reunir o povo; dirigem-se ao Senado. O Senado sentencia o destronamento de Tarquínio e declara abolida a realza. Mas o decreto do Senado deve ser ratificado pela cidade. Lucrécio, com o título de prefeito da cidade, tem o direito de convocar a assembléia. Reúnem-se as cúrias, mas estas pensam pela cabeça dos conjurados, e pronunciam-se pela deposição de Tarquínio e a criação de dois cônsules.

Decidido este ponto principal, deixou-se à assembléia por centúrias o cuidado de nomear os cônsules. Mas esta assembléia, em que votam alguns plebeus, não irá protestar contra o que os patrícios fizeram no Senado e nas cúrias? Não pode, porque toda assembléia romana é presidida por magistrado que designa o objeto do voto, e ninguém pode deliberar sobre outro assunto. Há mais: nenhum outro, a não ser o presidente, tem, nesta época, o direito de falar. Tratando-se de lei, as centúrias só podem votar por sim ou não. Se se trata de eleição, o presidente apresenta os candidatos e ninguém pode votar senão nas candidaturas oferecidas. No presente caso, o presidente designado pelo Senado é Lucrécio, um dos conjurados. Indica como único tema de voto a eleição dos dois cônsules. Apresenta dois nomes aos sufrágios das centúrias, os de Júnio e de Tarquínio Colatino. Estes dois homens são necessariamente eleitos. Depois, o Senado ratifica a eleição e, por fim, os áugures confirmam-na em nome dos deuses.

Em Roma, esta revolução não agradou a toda a gente. Muitos plebeus foram ter com o rei e ligaram-se ao seu destino⁴². Em compensação, um rico patrício da Sabina, chefe poderoso de *gens* numerosa, o orgulhoso Átio Clauso, achou o novo governo tão conforme com os seus desejos que veio estabelecer-se em Roma.

De resto, só a realza política foi suprimida; a realza religiosa era santa e devia permanecer. Por isso apressaram-se a nomear um rei, mas apenas para os sacrifícios, *rex sacrorum*. Tomaram-se todas as precauções imagináveis, a fim de que este rei-sacerdote não abusasse do grande prestígio que suas funções lhe davam para apoderar-se da autoridade.

CAPÍTULO IV

A aristocracia governa as cidades

A mesma revolução, sob aspectos ligeiramente diferentes, se realizou em Atenas, em Esparta, em Roma, em todas as cidades, enfim, cuja história nos é conhecida. Por toda a parte a revolução foi obra da aristocracia, por toda a parte teve como resultado suprimir a realza política, deixando subsistir a realza religiosa. A partir desta época, e durante um período cuja duração foi muito desigual entre as diferentes urbes, o governo da cidade pertenceu à aristocracia.

Esta aristocracia fundava-se no nascimento e, ao mesmo tempo, na religião. Tinha sua origem na constituição religiosa das famílias. A fonte de onde emanava achava-se nas mesmas regras, observadas atrás, do culto doméstico e do direito privado, isto é, na lei de hereditariedade do lar, no privilégio do primogênito, no direito de pronunciar a oração, ligado ao nascimento. A religião hereditária era, para esta aristocracia, título de domínio absoluto. Concedia-lhe direitos que pareciam sagrados. Segundo as antigas crenças, só podia ser proprietário do solo quem tivesse culto doméstico; só era membro da cidade quem possuísse aquele caráter religioso que criava o cidadão; só podia ser sacerdote o descendente de família que tivesse um só culto; só podia ser magistrado o que tivesse o direito de realizar os sacrifícios. O homem que não possuísse culto hereditário devia tornar-se cliente de outro homem, ou, se a isso não se resignasse, ficaria fora de toda a sociedade. Durante muitas gerações nunca ocorreu aos homens a injustiça desta desigualdade. Não se pensou em constituir a sociedade humana em harmonia com outras regras.

Em Atenas, desde a morte de Codro até Sólon, toda a autoridade se conservou na mão dos eupátridas. Só os eupátridas eram sacerdotes e arcontes. Só estes administravam a justiça e reconheciam as leis, que não eram escritas e se transmitiam de pai a filho nas fórmulas sagradas.

Essas famílias conservavam, tanto quanto possível, as antigas formas do regime patriarcal. Não viviam reunidas na urbe. Continuavam vivendo nos diversos lugares da Ática, cada uma em seu vasto domínio, acompanhada de seus numerosos servidores, governada por seu chefe eu-pátrida, e observando, com absoluta independência, o seu culto hereditário⁴³. Durante quatro séculos a cidade ateniense foi apenas a confederação desses poderosos chefes de família que se reuniam em certos dias para a celebração do culto central ou para deliberarem sobre interesses comuns.

Tem sido notado muitas vezes como a história cala sobre este longo período da existência de Atenas e, em geral, das outras cidades gregas. Pasmamos como, embora tendo guardado a memória de muitos acontecimentos do tempo dos antigos reis, não tenha a história registrado algum acontecimento da época dos governos aristocráticos. Sem dúvida porque se produziram então muito poucos atos com interesse geral. O regresso ao regime patriarcal havia quase suspenso, por toda a

parte, a vida nacional. Os homens viviam separados e mantinham poucos interesses comuns. O horizonte de cada um deles limitava-se ao pequeno grupo e pequeno povoado onde, a título de eupátrida ou a título de servidor, o homem vivia.

Também em Roma, cada uma das famílias patrícias vivia no seu domínio, rodeada de seus clientes. Vinha-se à urbe para as festas do culto público ou para as assembléias. Durante os anos que se seguiram à expulsão dos reis, o governo da aristocracia foi absoluto. Nenhum homem, a não ser o patrício, podia desempenhar as funções sacerdotais na cidade; exclusivamente na casta sagrada se deviam escolher as vestais, os pontífices, os sábios, os flâmines e os áugures. Só os patrícios podiam ser cônsules, e só estes compunham o Senado. Se não se suprimiu a assembléia por centúrias, a que os plebeus tinham acesso, julgava-se pelo menos a assembléia por cúrias como única legítima e santa. As centúrias tinham na aparência a eleição dos cônsules, mas já vimos como estas não podiam votar senão nos nomes que os patrícios lhes apresentavam, além de que as suas decisões estavam sujeitas à tríplice ratificação do Senado, das cúrias e dos áugures. Apenas os patrícios administravam a justiça e conheciam as fórmulas da lei.

Este regime político durou em Roma poucos anos. Na Grécia, ao contrário, houve longo período em que a aristocracia dominou. A *Odisseia* traça-nos um quadro exato deste estado social na parte ocidental da Grécia. Encontramos ali, com efeito, um regime patriarcal bastante parecido com o que notamos na Ática. Algumas grandes e ricas famílias partilham entre si o país; numerosos servidores cultivam a terra, ou cuidam dos rebanhos; a vida é simples, e à mesma mesa se sentam o chefe e os servos. Estes chefes eram conhecidos por um nome que em outras sociedades se tornou majestoso título, *ánaktes*, *basileús*. Assim os atenienses da época primitiva dão ao chefe do *génos* o nome de *basileús*, e os clientes de Roma guardam o costume de chamar *rex* ao chefe da *gens*. Estes chefes de família têm caráter sagrado; o poeta chama-lhes reis divinos. Ítaca é bem pequena e, no entanto, abrange grande número desses reis. Entre todos esses, verdade seja, há um rei supremo, mas tem pouca importância, e parece não haver gozado de outra prerrogativa além de presidir o conselho dos chefes. Parece mesmo, por certos vestígios deixados, ter estado este rei na dependência de eleição, como se vê no fato de Telêmaco não ter vindo a ser o chefe supremo da ilha, se os outros chefes, seus iguais, não tivessem consentido em elegê-lo. Ulisses, ao regressar à pátria, parece não ter outros súditos além dos servos que propriamente lhe pertenciam; e quando mata alguns chefes, os servos destes tomam das armas e sustentam luta, para a qual o poeta não atina palavra de censura. Entre os feacos, Alcino tem a autoridade suprema, mas vemo-lo dirigindo-se à reunião dos chefes, em que podemos observar não ter sido ele quem convocou o conselho, mas antes este que ali manda vir o rei. O poeta descreveu uma assembléia da cidade feácia; esta reunião está muito longe de poder ser considerada uma reunião da multidão; só os chefes, individualmente convocados por um arauto, como em Roma para os *comitia calata*, se encontram ali reunidos e sentados em bancos de pedra; o rei toma a palavra e qualifica os auditores de reis portadores de cetros.

Na urbe de Hesíodo, na pedregosa Ascra encontramos uma classe de homens a que o poeta chama chefes ou reis; são os que administram a justiça ao povo. Píndaro mostra-nos também uma classe de chefes entre os cadmeenses, e em Tebas o poeta louva a raça sagrada dos espartanos, aos quais Epaminondas mais tarde liga o seu nascimento⁴⁴. Quase não podemos ler Píndaro sem nos causar impressão o espírito aristocrático que impera ainda na sociedade grega, no tempo das guerras médicas, e conjectura-se por aqui como essa aristocracia teria sido poderosa um ou dois séculos antes. Na verdade, o poeta elogia nos seus heróis, acima de tudo, a família deles, e podemos supor esta espécie de elogio como sendo de grande valia, parecendo estar ainda no nascimento o bem supremo. Píndaro mostra-nos as grandes famílias que se evidenciavam em cada cidade; só na cidade de Égina, indica os Midílicas, os Teândridas, os Euxênidas, os Blepsíadas, os Cariadas e os Balíquidas. Em Siracusa elogia a família sacerdotal dos Iâmidas, em Agrigento a dos Emênidas, e assim continua ao percorrer todas as urbes de que tem ocasião de falar.

Em Epidauro, todo o corpo dos cidadãos, isto é, dos titulares de direitos políticos, se compôs durante muito tempo somente de 180 membros; todo o resto “estava excluído da cidade”⁴⁵. Os verdadeiros cidadãos eram menos numerosos ainda em Heracléia, onde os filhos mais novos das grandes famílias não possuíam direitos políticos⁴⁶. O mesmo sucedeu durante muito tempo em Cnido, em Istro e em Marselha. Em Tera, todo o poder se concentrava nas mãos de algumas famílias reputadas sagradas. Assim era também em Apolônia⁴⁷. Em Eritréia existia uma classe aristocrática, conhecida por basílicas⁴⁸. Nas urbes de Eubéia a classe preponderante era a dos Cavaleiros⁴⁹. É caso de observar-se que entre os antigos, como, depois, na Idade Média, era privilégio combater a cavalo.

Já não existia a monarquia em Corinto quando uma colônia dali partiu para fundar Siracusa. Por isso, a nova cidade não conheceu a realeza, e foi governada desde o primeiro dia pela aristocracia. Chamava-se a esta classe de geômeros; o que quer dizer, proprietários. Compunha-se das famílias que, no dia da fundação, distribuíram, entre si mesmas e com todos os ritos ordinários, as parcelas sagradas do território. Esta aristocracia ficou, durante muitas gerações, senhora absoluta do governo, conservando o seu título de *proprietários*, o que parece indicar não terem as classes inferiores o direito de propriedade sobre o solo⁵⁰. Durante muito tempo, aristocracia análoga governou soberanamente em Mileto e em Samos.

CAPÍTULO V
*Segunda revolução; alterações na constituição
da família; desaparece o direito de primogenitura;
a “gens” desagrega-se*

Aquela revolução que derrubara a realeza modificara a forma exterior do governo, antes mesmo de transformar a constituição da sociedade. A revolução não foi obra das classes inferiores, aquelas que tinham interesse em destruir as antigas instituições, mas da própria aristocracia, que desejava mantê-las. A revolução não se fez, pois, para substituir a organização antiga da família, mas antes para procurar conservá-la. Os reis tiveram muitas vezes a tentação de elevar as classes baixas e assim enfraqueceram as *gentes* e por isso estas os derrubaram. A aristocracia só trabalhou na revolução política com o fim de impedir uma revolução social e doméstica. A aristocracia tomou o poder, menos pelo prazer de dominar que para se defender contra os assaltos às suas velhas instituições, seus antigos princípios, seu culto doméstico, sua autoridade paterna, regime da *gens* e enfim todo o direito privado que a religião primitiva estabelecera.

Este grande e geral esforço da aristocracia correspondia, portanto, a um perigo. Pois parece que, a despeito dos seus esforços e ainda de sua vitória, o perigo subsistiu. As velhas instituições começaram a oscilar e sérias alterações começaram a introduzir-se na constituição íntima das famílias.

O velho regime da *gens*, baseado na religião da família, não se destruíra no dia em que os homens passaram ao regime da cidade. Não tendo querido, ou não tendo podido renunciar a ele imediatamente, os chefes conservaram a sua autoridade, sem que houvesse nos inferiores, desde logo, o pensamento de se libertarem dela. Conciliara-se, pois, o regime da *gens* com o da cidade. Mas como eram, na realidade, dois regimes opostos, não se podia esperar aliá-los para todo o sempre, pois um dia ou outro viriam a guerrear-se. A família, indivisível e numerosa, era bastante forte e muito independente para o poder social não experimentar a tentação, e até mesmo necessidade, de enfraquecê-la. Ou a cidade não devia continuar existindo, ou, com o tempo, acabaria por destroçar a família.

Concebe-se a antiga *gens*, com o seu lar único, o seu chefe supremo, o seu domínio indivisível, enquanto durou o estado de isolamento e não existiu outra sociedade além desta; mas, quando os homens se reuniram na cidade, o poder do velho chefe forçosamente diminuiu; porque, ao mesmo tempo que o chefe é soberano em sua casa, é membro de uma comunidade e, como tal, os interesses gerais ordenam-lhe sacrifícios e as leis gerais obrigam-no à obediência. A seus próprios olhos e sobretudo aos olhos de seus inferiores, a sua dignidade encontra-se diminuída. Depois, numa comunidade, por muito aristocraticamente constituída que seja, estimam-se os inferiores em alguma coisa, quanto mais não seja senão por causa de seu número. A família que compreende muitos ramos e se dirige aos comícios acompanhada de sua multidão de clientes obtém naturalmente mais autoridade nas deliberações comuns que a família menos numerosa e que conta com poucos braços e poucos soldados. Pois estes inferiores não tardaram em sentir a importância e a força que possuíam; certo sentimento de orgulho e o desejo de melhor sorte brotavam nas suas almas. Juntem-se ainda a isto as rivalidades entre os chefes de família, lutando cada um por maior influência e esforçando-se por se enfraquecerem uns aos outros. Acrescente-se ainda o fato de se terem tornado tão ávidos das magistraturas da cidade que, para as obterem, procuravam tornar-se populares e, para as gerirem, descuravam ou se esqueciam da sua pequena soberania local. Pouco a pouco estas causas produziram uma espécie de afrouxamento na constituição da *gens*; aqueles que tinham interesse em manter esta constituição estavam atados cada vez menos a ela; os que tinham interesse em modificá-la tornavam-se mais ousados e mais fortes.

Pouco a pouco foi-se pondo à parte, abandonando, aquela regra de indivisão fortalecedora da família antiga. O direito de primogenitura, condição de sua unidade, desapareceu. Não devemos, sem dúvida, pensar em descobrir algum escritor da antiguidade que nos forneça a data exata desta grande transformação. É provável que não tenha tido data, porque essa alteração não se completou num só ano. Fez-se com o tempo, devagar, agora numa família, depois noutra, e pouco a pouco em todas. Consumou-se, por assim dizer, sem que disso se desse conta.

Por isso bem se pode acreditar que não tenham os homens passado de repente da regra de indivisibilidade do patrimônio para a da partilha igual entre irmãos. Verossimilmente, terá havido entre estes dois regimes alguma transição. As coisas passaram-se na Grécia e na Itália talvez como na antiga sociedade hindu, em que a lei religiosa, depois de haver prescrito a indivisibilidade do patrimônio, veio consentir que o pai desse algum quinhão a seus filhos mais novos, porque, depois de haver exigido para o primogênito, pelo menos parte dupla, permitiu que a partilha se fizesse igualmente, acabando mesmo por assim a aconselhar⁵¹.

Mas sobre este assunto não obtivemos nenhuma indicação precisa. Um só ponto é certo: o direito de primogenitura e a indivisão terem sido regra antiga, desaparecendo com o tempo.

Esta transformação não se completou concomitantemente, nem da mesma maneira, em todas as cidades. Em algumas a lei manteve ainda por bastante tempo a indivisão do patrimônio. Em Tebas e em Corinto esta lei estava ainda em vigor no século VIII. Em Atenas a legislação de Sólon determinava ainda certa preferência em favor do primogênito. Há urbes onde o

direito da primogenitura só desapareceu depois de alguma insurreição. Em Heracléia, em Cnido, em Istro e em Marselha, os ramos mais novos tomaram as armas para destruírem, ao mesmo tempo, a autoridade paterna e o privilégio da primogenitura⁵². A partir deste momento, qualquer cidade grega que até ali não contara mais do que uma centena de homens que gozavam de direitos políticos pôde contá-los entre quinhentos ou seiscentos. Todos os membros das famílias aristocráticas tornaram-se cidadãos, e o acesso às magistraturas e ao Senado estava-lhes franqueado.

Não é possível dizer-se em que época tenha desaparecido de Roma o privilégio da primogenitura. Provavelmente, no ardor da sua luta contra a aristocracia, os reis fizeram o possível por suprimi-lo, deste modo desorganizando as *gentes*. No começo da república, observamos a entrada para o Senado de cento e quarenta novos membros. Saíram, diz-nos Tito Lívio, das primeiras classes da ordem eqüestre⁵³. Ora, sabemos serem as seis primeiras centúrias de cavaleiros só compostas por patrícios⁵⁴. Eram, pois, ainda patrícios quem vinha preencher as vagas do Senado. Mas Tito Lívio acrescenta-nos certa particularidade, bastante significativa: a partir deste momento, distinguiram-se duas categorias de senadores: uns a quem se chamava *patres*, e outros a quem se deu o nome de *conscripti* ⁵⁵. Todos igualmente patrícios, mas sendo os *patres* os chefes das 160 *gentes* que ainda subsistiam, e os *conscripti*, escolhidos entre os ramos mais novos dessas *gentes*. Pode, com efeito, supor-se que esta classe, numerosa e enérgica, não tenha auxiliado a obra de Bruto e dos *patres* a não ser sob condição de obter direitos civis e políticos. Esta classe, favorecida pela precisão que dela tinham, alcançou, assim, aquilo que só conquistara pelas armas em Heracléia, em Cnido e em Marselha.

Por toda a parte desapareceu, pois, o direito de primogenitura, revolução considerável que começou a transformar a sociedade. A *gens* itálica e os *génos* helênico perderam a sua unidade primitiva. Os diferentes ramos separaram-se e cada um deles teve, daí em diante, o seu quinhão de propriedade, o seu domicílio, os seus interesses à parte e a sua independência. *Singuli singulas familias incipunt habere*, no dizer do jurisconsulto. Há na língua latina uma velha expressão que parece datar desta época: *familiam ducere*, dizia-se daquele que se desligava da *gens* e ia formar estirpe à parte, do mesmo modo se dizendo *ducere coloniam* do que deixava a metrópole e ia para longe fundar alguma colônia. O irmão que assim se separava do irmão primogênito tinha o seu próprio lar, sem dúvida acendido por ele no mesmo lar comum da *gens*, assim como a colônia acendia o seu no prítaneu da metrópole. A *gens* não conserva mais do que uma espécie de autoridade religiosa nas diferentes famílias desmembradas de si. O seu culto teve supremacia sobre os cultos dessas famílias. Não lhes permitia esquecerem-se de que provinham desta *gens*, continuavam usando o seu nome, e, em dias determinados, reuniam-se em volta do lar comum, para venerarem o antigo antepassado, ou a divindade protetora. Continuaram mesmo tendo chefe religioso, e provavelmente o primogênito terá conservado o seu privilégio para o sacerdócio, que por muito tempo continuou hereditário. À parte isso, ficaram independentes.

Este desmembramento da *gens* trouxe consigo graves conseqüências. A antiga família sacerdotal, que formara um grupo tão bem unido, tão fortemente constituído, tão poderoso, assim se enfraqueceu. Esta revolução preparou e tornou mais fáceis outras modificações.

CAPÍTULO VI

Libertam-se os clientes

1º O QUE ERA INICIALMENTE A CLIENTELA E COMO SE TRANSFORMOU

Temos aqui uma revolução da qual não podemos fixar a data, embora muito seguramente possa afirmar-se ter alterado a constituição da família e a estrutura da própria sociedade. A família antiga compreendia, sob a autoridade do único chefe, duas classes de desigual condição: de um lado, os ramos mais novos, isto é, os indivíduos naturalmente livres; de outro, servos ou clientes, inferiores pelo nascimento, mas aproximados do chefe pela sua participação no culto doméstico. Destas duas classes, acabamos de ver como a primeira saiu do seu estado de inferioridade, e a segunda cedo aspirou também a libertar-se. A primeira com o tempo acabou por consegui-lo; a clientela evoluiu, mas acaba por desaparecer.

Enorme transformação esta a que os escritores antigos não se referem. Repete-se o mesmo fenômeno na Idade Média, quando os cronistas não nos dizem de que modo se transformou pouco a pouco a população dos campos. Na existência das sociedades humanas aparece elevado número de revoluções, das quais nenhum documento nos guarda lembrança. Os escritores não se aperceberam destas revoluções, porque estas se deram lentamente, de maneira insensível e sem grandes lutas visíveis; revoluções profundas mas ocultas, a revolverem os alicerces da sociedade humana, sem nada surgir à sua superfície, passando assim despercebidas às próprias gerações que as trabalharam. Só muito tempo depois de consumadas é que a história pôde compreender estas revoluções, quando, ao comparar duas épocas da vida do mesmo povo, verifica a

existência de tão grandes diferenças entre as duas, tornando-se assim evidente ter operado alguma grande revolução durante o tempo que as separa.

Se nos limitássemos unicamente ao quadro traçado pelos escritores sobre a clientela primitiva de Roma, esta podia verdadeiramente considerar-se uma instituição da idade de ouro. Que haverá de mais humano que esse patrono a defender o seu cliente perante a justiça e, quando o cliente é pobre, alimentá-lo com seu dinheiro e vigiar pela educação de seus filhos? Temos algo de mais enternecedor que ver esse cliente, por sua vez, alimentar o patrono quando este cai na miséria, pagar as suas dívidas e entregar tudo quanto tem em troca do seu resgate?⁵⁶ Mas não há tanto sentimentalismo nas leis dos povos antigos. O amor desinteressado e a abnegação nunca foram próprios das suas instituições. Precisamos formar outra idéia da clientela e do patronado.

O que melhor conhecemos dos clientes é que não podiam separar-se do patrono nem escolher outro, estando ligados de pais a filhos à mesma família⁵⁷. Não soubéssemos nós mais que isto, e já seria o bastante para concluir-se que a condição deles não era das mais suaves. Acrescentemos ainda não poder o cliente ser proprietário do solo, a terra pertencer sempre ao patrono, que, como chefe do culto doméstico e também como membro da cidade, tem, só ele, qualidade para ser proprietário. Se o cliente cultiva o terreno, trabalha em nome e em proveito do senhor. O cliente nem mesmo possui total propriedade dos objetos mobiliários, do seu dinheiro, do seu pecúlio. Testemunho de tudo quanto se diz, temos-lo no fato de que o patrono podia apoderar-se de tudo isto, para pagar as suas próprias dívidas ou o seu resgate. Deste modo, ao cliente nada pertence. Verdade seja, o patrono deve-lhe, a ele e aos seus filhos, a subsistência, mas em troca o cliente deve ao patrono pelo seu trabalho. Não podemos dizer que seja positivamente escravo, mas tem senhor a quem pertence e à vontade do qual se encontra submetido em todas as coisas. Toda a sua vida fica cliente, e, depois dele, seus filhos também serão clientes como ele.

Existe alguma analogia entre este cliente das épocas antigas e o servo da Idade Média. Na verdade, o princípio que os condena à obediência não é o mesmo. Para o servo, este princípio encontra-se no direito de propriedade ao mesmo tempo exercido sobre a terra e sobre o homem, enquanto, para o cliente, sua origem está na religião doméstica, à qual continua preso sob a autoridade do patrono, o sacerdote dessa religião. Aliás, na prática, tanto para o cliente como para o servo a subordinação é a mesma: um está ligado ao patrono como o outro o está a seu senhor e, da mesma maneira como o servo não pode deixar a gleba, também o cliente nunca mais poderá abandonar a *gens*. Os clientes, como os servos, acham-se submetidos de pais a filhos a um senhor. Certo texto de Tito Lívio faz-nos supor ter-lhes mesmo estado proibido casar fora da *gens*, tanto como ocorreria com o servo, a quem era proibido casar fora da aldeia⁵⁸. Mas a prova indubitável temos-la em o cliente não poder contrair casamento sem a autorização do patrono. O patrão pode reapossar-se do terreno cultivado pelo cliente e apoderar-se do seu dinheiro, tanto como o senhor pode fazê-lo em relação ao servo. Se o cliente morre, tudo quanto fez uso regressa de direito à posse do seu patrono; do mesmo modo como a herança do servo reverte ao senhor.

O patrono não é somente o senhor, mas o juiz que pode condenar o cliente à morte. Além disso, é o chefe religioso. O cliente dobra-se sob esta autoridade ao mesmo tempo material e moral, que o prende de corpo e de alma. É verdade que esta religião impõe deveres ao patrono, mas deveres de que é o próprio e único juiz e para cuja omissão não encontra nenhuma sanção. O cliente nada tem a protegê-lo; não é cidadão por direito próprio, e, quando deseja aparecer perante o tribunal da cidade, exige-se que traga ali o seu patrono e seja o patrono a falar por ele. Invocará o cliente a lei? O cliente não conhece as fórmulas sagradas, mas, se as conhece, a primeira lei para ele obriga-o a nunca vir testemunhar nem depor contra seu patrono. Sem o patrono, nenhuma justiça; contra o patrono, nenhum recurso.

O cliente não existiu unicamente em Roma, pois o encontramos entre os sabinos e os etruscos participando da *manus* de cada chefe⁵⁹. Existiu na antiga *gens* helênica, assim como na *gens* itálica. Em verdade não poderemos ir buscá-lo nas cidades dóricas, onde o regime das *gens* logo desapareceu e ali temos os vencidos ligados, não à família de algum senhor, mas a determinado lote de terra. Encontramo-lo em Atenas e nas cidades jônicas e eólias sob o nome de *teta* ou de *pélate*. Enquanto existiu o regime aristocrático, o *teta* não fazia parte da cidade; encerrado na família de que não podia sair, achava-se sob a autoridade dum eupátrida cujo poder sobre ele tem a mesma qualidade e valor do patrono romano.

Pode perfeitamente presumir-se que desde cedo tenha havido ódios entre o patrono e o cliente. Sem custo, se supõe mesmo o que terá sido a vida nessas famílias, em que um tinha todo o poder e o outro não tinha direito algum, em que a sujeição sem restrição e sem esperança estava inteiramente entregue à onipotência sem freio; em que o melhor senhor tinha os seus arrebatamentos e os seus caprichos, e o servo, embora o mais resignado, guardava seus rancores, seus lamentos e cóleras. Ulisses é bom amo: veja-se seu paternal afeto para com Eumeu e Fileto. Mas faz condenar à morte aquele servo que o insultou sem o reconhecer, e as criadas que caíram em falta quando a sua própria ausência as expusera. Da morte dos pretendentes torna-se Ulisses responsável perante a cidade; mas da morte dos seus servos ninguém lhe pedirá contas.

No estado de isolamento em que a família viveu durante muito tempo, a clientela pôde, assim, formar-se e manter-se. A religião doméstica manifestava-se então toda onipotente no comando da alma. O homem, quando sa-cerdote por direito hereditário, surgia às classes inferiores como ente sagrado. Mais do que homem, o sacerdote era o intermediário entre os

homens e Deus. De sua boca saía a oração poderosa, a fórmula irresistível atraindo sobre o homem o favor ou a cólera da divindade. Diante de semelhante força, todos precisam curvar-se; a obediência impunha-se com a crença e a religião. Além disso, para que teria tido o cliente a tentação de libertar-se? Este cliente não tinha outro horizonte que o da família em que tudo o prendia. Só nesta família o cliente encontrava vida tranqüila, subsistência certa, só na família tinha um senhor, e também protetor, e, enfim, só nela encontrava um altar do qual pudesse aproximar-se e deuses a quem lhe fosse permitido invocar. Separar-se desta família era colocar-se fora de toda a organização social e de todo o direito; era perder os seus deuses e renunciar ao direito de orar.

Mas, estando a cidade fundada, os clientes das diferentes famílias podiam ver-se, falar-se, comunicar os seus desejos ou os seus rancores, e podiam mesmo comparar os seus diferentes senhores ou entrever para si uma melhor sorte. Por isso, o olhar do cliente começou a estender-se para além do acanhado recinto da família. Via existir fora da família uma sociedade, regras, leis, altares, templos e deuses. Sair da família não lhe seria, portanto, mal sem remédio. Esta tentação tornava-se, dia a dia, cada vez mais forte, a clientela parecia-lhe fardo cada vez mais pesado, e assim, pouco a pouco, foi deixando de acreditar na legitimidade e santidade da autoridade do seu senhor. No coração destes homens penetrou então o ardente desejo de serem livres.

Sem dúvida não encontramos na história de qualquer cidade memória de alguma insurreição geral feita por esta classe. Se houve lutas à mão armada, estas circunscreveram-se, escondidas, ao recinto de cada família. Só na família observamos, durante mais de uma geração, de um lado esforços enérgicos pela independência, e do outro inexorável repressão. Em cada casa desenrolou-se demorada e dramática história, hoje impossível de descrever-se. O que unicamente pode dizer-se é não se terem mostrado improficuos os esforços da classe inferior. Uma necessidade insuperável obriga os senhores a abandonarem pouco a pouco alguma coisa da sua antiga onipotência. Quando a autoridade deixa de parecer legítima aos súditos, precisa-se ainda de tempo até que assim se apresente aos senhores; mas por fim isso aconteceu, e então o senhor, já não acreditando na sua autoridade legítima, defendeu-a mal ou acabou mesmo por renunciar a ela. Acrescentemos que essa classe inferior era útil, que seus braços, cultivando a terra, representavam a riqueza do senhor, e, empunhando armas, constituíam sua força em meio às rivalidades das famílias, e que, portanto, era prudente satisfazê-la, pois o interesse juntava-se ao espírito de humanidade para aconselhar concessões.

Parece certo ter pouco a pouco melhorado a condição dos clientes. Nos primeiros tempos viviam na casa do senhor, cultivando juntos o domínio comum. Mais tarde deu-se a cada um deles seu lote próprio de terra. Então o cliente já devia julgar-se mais feliz. Fora de dúvida, trabalhava ainda em proveito do senhor; a terra não era sua, mas, ao contrário, pertencia ele à terra. Não importa; cultivava-a havia muitos anos e amava-a. Estabelecia-se en-tre a terra e o cliente, não o laço de propriedade criado pela religião entre ela e o senhor, mas outro laço, aquele que o trabalho e o próprio sofrimento podem formar entre o homem que entrega o seu serviço e a terra que produz os seus frutos.

Ocorreu em seguida novo progresso. O cliente já não cultivava para o senhor, mas para si próprio. Sob condição de um foro, inicialmente talvez variável, mas em seguida tornado fixo, o cliente tem lucro com a colheita. Os seus suores merecem assim alguma recompensa e sua vida tornou-se ao mesmo tempo mais livre e mais ativa. “Os chefes de família”, diz certo antigo, “davam quinhões de terra aos seus inferiores, como se fossem seus próprios filhos.”⁶⁰ O mesmo se lê na *Odisséia*: “O senhor benevolente dá ao seu servo uma casa e uma terra” e, acrescenta Eumeu, “uma esposa desejada”, porque o cliente não pode ainda casar-se contra a vontade de seu senhor, sendo este quem lhe escolhe a companheira.

Mas esse campo, onde daí em diante se desenrolará sua vida, onde estarão todo o seu labor e todo o seu gozo, não é ainda sua propriedade. Na verdade, este cliente não gozava do caráter sagrado de que derivava que o solo pudesse tornar-se propriedade do homem. O quinhão que ocupava continuava tendo o seu limite santo, o deus Termo outrora lá plantado pela família do senhor. Este marco inviolável atestava que o campo, unido à família do senhor por laço sagrado, jamais poderia pertencer de fato ao cliente liberto. Na Itália, o campo e a casa que o *villicus*, cliente do patrono, ocupava encerravam um lar, o *Lar familiaris*; mas esse lar não era do cultivador das terras; era o lar do senhor⁶¹. Ao mesmo tempo, estabelecia-se assim o direito de propriedade do patrono e a subordinação religiosa do cliente, que, muito embora o patrono estivesse longe, seguia ainda o seu culto.

O cliente, tornado possuidor da terra, sofria por não ser seu proprietário e aspirava vir a sê-lo. Põe toda a sua ambição em retirar para fora desse campo, que lhe parece ser seu pelo direito do trabalho, o limite sagrado, que fazia com que a propriedade fosse para todo o sempre do antigo senhor.

Vimos claramente que na Grécia os clientes alcançaram o seu propósito, mas ignoramos como o teriam conseguido. Quanto tempo lhes foi preciso e quantos esforços não o podemos adivinhar. Talvez se tenha realizado na antiguidade a mesma série de transformações sociais que a Europa viu produzirem-se na Idade Média, quando os escravos dos campos se converteram em servos da gleba e, como estes, de servos sujeitos à vontade do senhor, se tornaram em servos abonados, para por fim se transformarem em camponeses proprietários.

2º A CLIENTELA DESAPARECE DE ATENAS; A OBRA DE SÓLON

Esta espécie de revolução encontramos-a nitidamente assinalada na história de Atenas. A queda da realza teve por efeito reavivar o regime do *gênos*; as famílias retomaram a sua vida de isolamento e cada uma delas começou de novo a criar o seu pequeno Estado, tendo por chefe um eupátrida e por súditos toda a multidão de clientes ou servidores, chamados tetas na antiga língua⁶². Este regime parece ter pesado duramente sobre a população ateniense, porque esta conservou dele má recordação. O povo julgou-se tão desgraçado que a época precedente lhe pareceu ter sido uma espécie de idade de ouro; teve saudades dos reis e chegou a persuadir-se de que, sob a monarquia, fora feliz e livre, tendo então gozado de igualdade, porque, somente a partir da queda dos reis, a desigualdade e o sofrimento tinham começado. Havia nisto algo daquela ilusão sentida muitas vezes pelos povos; a tradição popular colocava o começo da desigualdade no ponto em que o povo principiara a achá-la odiosa. Esta clientela, esta espécie de servidão, tão velha como a própria constituição da família, faziam-na datar da época em que os homens haviam sentido pela primeira vez o seu peso e compreendido a sua injustiça. No entanto é incontestável não ter sido no século sétimo que os eupátridas estabeleceram as duras leis da clientela. Não tinham feito mais do que conservá-las. O seu erro está em terem mantido estas leis quando as populações não as aceitavam sem protesto; mantiveram-nas contra o voto dos homens. Os eupátridas da época talvez fossem senhores menos duros do que o haviam sido seus antepassados; contudo foram muito mais detestados que estes.

Sob o domínio desta aristocracia, parece mesmo ter melhorado a condição da classe inferior. Porque então vê-se claramente esta classe obter a posse de lotes de terra sob a única condição de pagar foro, fixado na sexta parte da colheita⁶³. Estes homens ficavam assim quase emancipados; tendo cada um a sua casa, e já não estando debaixo dos olhos do senhor, respiravam mais à vontade e trabalhavam em seu proveito.

Mas a natureza humana é de tal forma que estes homens, à medida que sua sorte melhorava, mais duramente sentiam o que ainda restara de desigualdade. Não serem cidadãos nem tomarem parte na administração da cidade não lhes importava tanto, mas sim o fato de não poderem vir a ser proprietários do solo onde nasciam e morriam. Acrescentemos ainda que tudo o que possuíam de suportável em sua presente condição carecia de estabilidade, porque, se na verdade eram donos da terra, nenhuma lei formal assegurava-lhes a posse ou independência dela resultante. Vê-se, em Plutarco, como o antigo patrono podia reapoderar-se do seu velho servo, e, quando a renda anual não tinha sido paga ou havia qualquer outra causa, estes homens recaíam em nova espécie de escravatura.

Portanto, graves questões agitaram a Ática durante quatro ou cinco gerações. Não nos parece possível que estes homens da classe inferior continuassem nesta posição instável e irregular, a que os trouxera um imperceptível progresso; e então, de duas uma: ou, perdendo esta posição, deviam recair nos laços da dura clientela, ou, libertos por novo progresso, deviam decididamente subir à classe de proprietários do solo e de homens livres.

Pode adivinhar-se o quanto terá havido de esforços por parte do lavrador, antigo cliente, e de resistências por parte do proprietário, antigo patrono. Não terá sido propriamente guerra civil; assim, os anais atenienses não nos deixaram memória de combate algum. Foi uma guerra doméstica em cada pequeno burgo, em cada casa, de pais a filhos.

Estas lutas parece que tiveram fortuna diversa, segundo a natureza do terreno, nos diversos cantões da Ática. Na planície, onde o eupátrida tinha o seu domínio principal e estava sempre presente, a sua autoridade manteve-se mais ou menos intacta no pequeno grupo de servos que se mantinham sempre sob os seus olhos: por isso os *pedienses* parecem geralmente fiéis ao velho regime. Mas quantos penosamente trabalharam no flanco da montanha, os *diacrienses*, mais afastados do senhor, mais habituados a sua vida independente, mais audaciosos e mais corajosos, esses guardavam no âmago do coração ódio violento contra o eupátrida e inabalável vontade de libertação. Estes últimos foram os que mais se revoltaram, por verem constantemente “o limite sagrado” do senhor no seu campo e sentirem “a sua terra escrava”⁶⁴. Quanto aos habitantes dos cantões vizinhos do mar, os *paralienses*, a propriedade do solo já os tentava menos, porque à sua frente tinham o mar, e o comércio e a indústria. Muitos tinham-se tornado ricos e com a riqueza estavam pouco mais ou menos na qualidade de libertos. Não tomavam, portanto, parte nas ardentes ambições dos diacrienses e não tinham grande ódio aos eupátridas. Mas não tinham tampouco a covarde resignação dos pedienses, e exigiam mais estabilidade na sua condição, com direitos mais garantidos.

É Sólon quem dá satisfação a estes desejos, na medida do possível. Há uma parte da obra do legislador que os antigos só muito imperfeitamente nos dão a conhecer, embora pareça ter sido a principal. Antes de Sólon, a maior parte dos habitantes da Ática achavam-se ainda reduzidos à posse precária do solo, e podiam mesmo recair na servidão pessoal. Depois de Sólon, não voltamos mais a encontrar nem os rendeiros sujeitos ao foro, nem “a terra escrava”, e o direito de propriedade parece já acessível à posse de todos. Grande transformação, cujo autor só pode ter sido Sólon.

Em verdade, se atendermos às palavras de Plutarco, Sólon nada mais fez que mitigar a legislação sobre dívidas, tirando ao credor o direito de escravizar o devedor. Mas convém ver bem o que o escritor muito posterior a esta época nos diz destas dívidas que fizeram lavrar a discórdia na cidade ateniense, assim como em todas as cidades da Grécia e da Itália. Custa a crer que existisse, antes de Sólon, uma circulação de dinheiro suficiente para haver ali muitos credores e muitos devedores. Não julguemos estes tempos pelos que lhes seguiram. Havia então muito pouco comércio; o encontro de créditos era desconhecido e os empréstimos deviam rarear bastante. Sobre que penhor pediria emprestado o homem que não fosse proprietário? Nunca foi costume, em sociedade alguma, emprestar àqueles que nada têm. Diz-se, na verdade, dando-se mais fé aos tradutores de Plutarco do que ao próprio Plutarco, que o devedor hipotecava sua terra⁶⁵. Mas, supondo-se essa terra sua propriedade, mesmo assim o devedor não teria podido empenhá-la, porque o sistema das hipotecas não era conhecido ainda nesse tempo e também estava em contradição com a natureza do direito de propriedade⁶⁶. Nesses devedores, de quem nos fala Plutarco, precisamos ver os antigos servos: nas suas dívidas, o foro anual que deviam pagar aos antigos senhores; na servidão em que caíam se não pagavam, a antiga clientela a que podiam retornar.

Sólon suprimiu talvez o foro, ou, mais provavelmente, reduziu a importância deste a uma taxa tal que tornava fácil o resgate; e acrescentou não poder, daí em diante, a falta de pagamento fazer o homem recair em servidão.

Fez mais. Antes dele, estes antigos clientes, transformados em possuidores do solo, não podiam vir a ser proprietários, porque sobre o seu campo se erguia sempre o marco sagrado e inviolável do velho patrono. Para o aforramento da terra e do cultivador, tornava-se preciso fazer desaparecer este limite. Sólon derrubou-o: encontramos testemunho de sua notável reforma em alguns versos do próprio Sólon: “Era obra inesperada”, diz este; “realizei-a com a ajuda dos deuses. Atesta-o a deusa-mãe, a Terra negra, de onde em muitos lugares arranquei os limites, a terra que estava escrava e agora é livre.” Fazendo isto, Sólon operara formidável revolução. Pusera de lado a antiga religião da propriedade que, em nome do deus Termo inamovível, retinha a terra em pequeno número de mãos. Arrancara a terra à religião para entregá-la ao trabalho. Suprimindo o direito do eupátrida sobre o solo, suprimiu também sua autoridade sobre o homem, e só nesta ordem de idéias pode, com muito acerto, vir dizer-nos nos seus versos: “Tornei livres aqueles que sobre esta terra suportavam a cruel servidão e tremiam em frente de um senhor.”

É provável que fosse esta aquela libertação a que os contemporâneos de Sólon deram o nome de *seisakhtheía* (sacudir o jugo). As gerações seguintes que, uma vez habituadas à liberdade, não queriam, ou não podiam, acreditar que seus pais tivessem sido servos, explicaram esta palavra apenas com o significado de abolição de dívidas. Mas a palavra tem tanta energia que nos revela uma revolução de muito maior amplitude. Acrescentemos-lhe esta frase de Aristóteles que, sem entrar na apreciação da obra de Sólon, sentencia muito simplesmente: “Ele fez cessar a escravidão do povo.”⁶⁷

3º TRANSFORMAÇÃO DA CLIENTELA EM ROMA

Esta guerra entre clientes e patronos preencheu também longo período da existência de Roma. Tito Lívio, em verdade, nada nos diz a esse respeito, porque não tem por costume observar de perto a mudança de instituições, e, além disso, porque os anais dos pontífices e os documentos análogos de que se socorreram os antigos historiadores compulsados por ele nada lhe deviam narrar quanto a estas lutas domésticas.

Uma coisa, pelo menos, é certa. Já nas origens de Ro-ma havia clientes; restam-nos mesmo testemunhos muito exatos da dependência em que seus patronos os tinham. Se procurarmos estes clientes, muitos séculos depois, não os encontraremos. O nome existe ainda, mas não a clientela. Porque nada de mais diferente dos clientes da época primitiva do que esses plebeus do tempo de Cícero, que se nomeavam a si próprios clientes de algum rico para terem direito à espórtula.

Mas alguém melhor se assemelha ao antigo cliente: é o liberto⁶⁸. No fim da república, do mesmo modo que nos primeiros tempos de Roma, o homem, ao sair da servidão, não se torna imediatamente homem livre e cidadão. Continua submetido ao senhor. Outrora chamava-lhe cliente, agora é chamado liberto; só mudou o nome. Quanto ao senhor, seu nome primitivo nada se alterou; noutros tempos chamava-se patrono, e com este nome ainda o continuam conhecendo. O liberto, como antes o cliente, permanece ligado à família, e, como o antigo cliente, usa o seu nome. Depende de seu patrono, pois a este deve não apenas reconhecimento, mas verdadeiro serviço cuja medida só o senhor determina. O patrono exerce direito de justiça sobre seu liberto, como já o tinha sobre o seu cliente; pode tornar a colocá-lo em escravidão por delito de ingratidão⁶⁹. O liberto lembra, inteiramente, o antigo cliente. Entre o liberto e o cliente existe apenas uma diferença: em outro tempo, era-se cliente de pai a filho, enquanto agora a condição de liberto cessa logo à segunda ou pelo menos à terceira geração. Portanto a clientela não desapareceu; atingiu ainda o homem, no momento em que a servidão o liberta; somente já não é hereditária. Mas isto é já uma alteração considerável, embora seja impossível dizer-se em que época se tenha produzido.

Bem podemos julgar os sucessivos abrandamentos por que passou a fortuna do cliente, e da maneira como este alcançou o direito de propriedade. No início, o chefe da *gens* demarcava-lhe um lote de terra para cultivar⁷⁰. Pouco depois, sob a condição de que contribuía para todos os gastos do seu antigo senhor, o cliente torna-se possuidor vitalício desse lote. Aquelas disposições tão duras da velha lei, que o obrigava ao pagamento do resgate do patrono, do dote da filha deste ou das suas custas judiciais, provam pelo menos que ele já podia possuir seu pecúlio, quando essa lei foi escrita. O cliente faz em seguida novo progresso: consegue o direito de transmitir por morte, a seu filho, tudo o que possui, muito embora, à falta de filho, os seus haveres revertam ainda para o patrono. Mas obtém ainda nova vantagem: o cliente, não deixando filho, adquire o direito de testar. Neste ponto o costume hesita e varia, e assim, ora o patrono retoma a sua metade dos bens, ora se respeita inteiramente a vontade do testador, mas, em todo o caso, o seu testamento jamais deixa de ter valor⁷¹. Deste modo, o cliente, se ainda não pode dizer-se proprietário, tem, pelo menos, fruição tão extensa dos seus bens quanto possível.

Indubitavelmente, isto não é ainda completa libertação. Mas nenhum documento nos autoriza a fixar a época em que os clientes se desligaram definitivamente das famílias patrícias. Em diversos textos de Tito Lívio⁷², se vê que os clientes são cidadãos desde os primeiros anos da república. Com fortes probabilidades podemos acreditar que já o fossem no tempo do rei Sêrvio; talvez mesmo já votassem nos comícios curiais, desde o nascimento de Roma. Mas disso não poderemos inferir que logo ficassem inteiramente libertos, por possivelmente os patrícios considerarem de seu interesse essa concessão de direitos políticos aos seus clientes e fazê-los votar nos comícios, sem por isso consentirem em dar-lhes os direitos civis, isto é, em libertá-los da sua autoridade.

Não parece que esta revolução, que em Roma libertou os clientes, tivesse ali se consumado de uma só vez, como em Atenas. Realizou-se muito lentamente e de modo quase imperceptível, sem nenhuma lei formal a sancioná-la. Os laços da clientela afrouxaram pouco a pouco, e insensivelmente o cliente foi-se afastando do patrono.

O rei Sêrvio promulgou grande reforma em favor dos clientes; transformou a organização do exército. Antes deste rei, o exército marchava distribuído em tribos, em cúrias e em *gentes*; era a divisão patrícia em que cada chefe de *gens* estava à frente dos seus clientes. Sêrvio dividiu o exército em centúrias; cada homem teve seu lugar conforme sua riqueza. Disso resultou que o cliente não marcha mais ao lado do seu patrono, a quem já não reconhece como chefe no combate, tomando assim o hábito da independência.

Esta modificação causou ainda outra alteração na constituição dos comícios. Anteriormente a assembléia dividia-se em cúrias e em *gentes* e o cliente, se votava, fazia-o debaixo dos olhos do seu senhor. Mas, estando a divisão por centúrias estabelecida para os comícios, do mesmo modo que para o exército, o cliente já não se encontra no mesmo quadro que o seu patrono. Verdade seja que a velha lei ainda lhe impõe que vote da mesma forma que o patrono, mas como apurar seu voto?

Afastar o cliente do patrono nos momentos mais solenes da vida, no momento do combate e no momento do voto, era muito. A autoridade do patrono encontra-se fortemente diminuída e tudo quanto dela resta ficou assim, de dia para dia, sendo cada vez mais contestado. O cliente, ao saborear sua independência, logo a desejou por inteiro. Aspirou a desligar-se da *gens* e a ingressar na plebe em que o homem era livre. Quantas oportunidades se ofereceram! No tempo dos reis, o cliente estava certo de ser ajudado por estes, pois os reis nada mais procuravam que enfraquecer as *gentes*. Durante a república, encontrou sua proteção na própria plebe e nos tribunos. Muitos clientes se libertaram deste modo, e sem a *gens* poder reapossar-se das suas pessoas. Em 472 a.C., o número de clientes era ainda muito considerável, pois a plebe se queixava de os sufrágios deles nos comícios centuriais fazerem pender a balança para o lado dos patrícios⁷³. Na mesma época, tendo a plebe recusado alistar-se, os patrícios puderam formar exército com os seus clientes⁷⁴. No entanto, estes clientes parece já não serem em número bastante elevado para cultivarem, eles sozinhos, as terras dos patrícios, vendo-se estes forçados a solicitar os braços da plebe⁷⁵. É verossímil que a criação do tribunado, assegurando, aos clientes evadidos, proteção contra seus antigos patronos, e tornando a situação dos plebeus mais invejável e menos incerta, tenha apressado este movimento gradual de libertação. Em 372, já não havia clientes, e Mânlio podia falar à plebe: “Tanto quanto haveis sido clientes em volta de cada patrono, sereis agora adversários contra um só inimigo.”⁷⁶ Daí por diante, já não encontramos na história de Roma esses antigos clientes, esses homens hereditariamente ligados à *gens*. A clientela primitiva deu lugar a uma clientela de nova espécie, laço voluntário e quase fictício, que já não produz as mesmas obrigações. Deixam de distinguir-se em Roma as três classes; patrícios, clientes e plebeus. Ali já não restam mais que duas classes, e os clientes incorporam-se na plebe.

Deste modo, os Marcelos parece-nos terem sido um ramo desmembrado da *gens* Cláudia. Cláudio era seu nome, mas, como não eram patrícios, não tinham podido fazer parte da *gens*, senão a título de clientes. Livres muito cedo, enriquecidos por meios hoje desconhecidos, elevaram-se facilmente às dignidades da plebe, mais tarde às da cidade. Durante vários séculos, a *gens* Cláudia parecia ter esquecido seus antigos direitos sobre os Marcelos. Contudo, certo dia, no tempo de Cícero⁷⁷, inopinadamente, a *gens* Cláudia se lembrou disso. Um liberto ou cliente dos Marcelos morreu, deixando herança que, segundo a lei, devia regressar ao patrono. Os patrícios Cláudios pretenderam que os Marcelos, como clientes que eram, não podiam ter os seus clientes, devendo portanto os seus libertos e sua herança caber ao chefe da *gens* patrícia, único capaz

de exercer o seu direito de patronado. Este processo originou grande estupefação no público e embaraçou os jurisconsultos; o próprio Cícero achou a questão bastante confusa. Quatro séculos antes não o teria sido, e os Cláudios teriam ganho a sua causa. Mas no tempo de Cícero, era tão arcaico o direito em que estes basearam o seu pedido, que todos já o haviam esquecido, e o tribunal bem pôde resolver a causa em favor dos Marcelos. A antiga clientela já não existia.

CAPÍTULO VII

Terceira revolução. A plebe participa da cidade

1º HISTÓRIA GERAL DESTA REVOLUÇÃO

As transformações que no decorrer do tempo foram processadas na constituição da família trouxeram consigo alterações na constituição da cidade. A antiga família aristocrática e sacerdotal encontra-se enfraquecida.

Tendo desaparecido o direito de primogenitura, a família perdera assim toda a sua unidade e antigo vigor; os clientes estavam na maior parte libertos, e a família perdera assim a maior parte dos seus sujeitos. Os homens das classes inferiores já não se achavam distribuídos por *gentes*; vivendo fora destas, formavam, entre si, um corpo à parte. Por isso, a cidade mudou de fisionomia; enquanto tinha mostrado precedentemente um elo, fragilmente ligado, de tantos pequenos Estados quantas as suas famílias, tornou-se então união entre membros patrícios da *gens*, de um lado, e homens de classe inferior, do outro. Ficavam assim, frente a frente, dois grandes corpos, duas sociedades inimigas. Já não surge, como em época anterior, a luta oculta no seio de cada família, mas a guerra declarada de cada urbe. Das duas classes, a primeira desejava manter a constituição religiosa da cidade e que o seu governo, como o sacerdócio, continuasse nas mãos das famílias sagradas. A segunda classe queria destruir essas velhas barreiras, que a colocavam fora do direito, da religião e da sociedade política.

Na primeira fase da luta a vantagem coube à aristocracia de nascimento. Verdade seja, embora já não possuísse os seus antigos súditos e tendo a sua força material decaído, continuava, com o prestígio da sua religião, a sua organização regular, o seu modo de comando, as suas tradições e o seu orgulho hereditário. A aristocracia não duvidava do seu direito e, defendendo-se, julgava defender a religião. O povo, por si, ostentava unicamente o seu grande número. Tolhido por aquele seu habitual respeito de que não era fácil desembaraçar-se, o povo sentia-se contrafeito. Além disso, não tinha chefes; faltava-lhe todo o sistema de organização. Inicialmente, antes de surgir como corpo social bem constituído e vigoroso, foi multidão sem nexo. Se nos lembrarmos de que os homens apenas conheceram por seu princípio de associação a religião hereditária das famílias, desconhecendo conceito de autoridade não originado no culto, facilmente compreenderemos como esta plebe, fora do culto e da religião, não tenha, desde logo, podido formar sociedade regular, necessitando de muito tempo para achar em si própria os elementos indispensáveis à boa disciplina e as regras de governo.

Esta classe inferior, na sua fraqueza, não achou de início outro meio de combater a aristocracia senão o de se lhe opor pela monarquia.

Nas urbes, onde a classe popular estava já organizada no tempo dos antigos reis, a classe popular apoiou os reis com quanta força dispunha, estimulando-os a aumentarem seu poder. Em Roma, após Rômulo, exigiu o restabelecimento da realza; fez nomear Hostílio; elegeu rei Tarquínio, o Antigo; amou Sêrvio, e lamentou Tarquínio, o Soberbo.

Quando, por toda a parte, os reis foram vencidos e a aristocracia veio a firmar-se soberanamente, o povo não se limitou a lastimar a queda da monarquia; aspirou mesmo a restaurá-la, dando-lhe nova configuração. Na Grécia, durante o século VI, o povo conseguiu eleger chefes entre os seus, e, ao não poder dar-lhes o nome de reis, por este título implicar a idéia de funções religiosas e ser exercido somente pelas famílias sacerdotais, chamou-lhes tiranos⁷⁸.

Qualquer que tenha sido o sentido original desta palavra, é certo não ter sido importada da linguagem religiosa; não a podiam aplicar aos deuses, como se fazia com a palavra rei; não a pronunciavam nas orações. Esta palavra designou, com efeito, algo de muito inovador entre os homens, uma autoridade que não derivava do culto, um poder não estabelecido previamente pela religião. O aparecimento desta palavra na língua grega fixa-nos a consagração de um princípio desconhecido pelas gerações precedentes, a obediência do homem ao homem. Até então, não tinha havido outros chefes de Estado senão os que eram chefes da religião; na cidade só governavam os que faziam o sacrifício e invocavam para a cidade os deuses e, ao obedecer-lhes, obedecia-se neles apenas à lei religiosa, não se praticando ato de submissão senão à divindade. A obediência a certo homem, à autoridade dada a este homem por outros homens, po-der de origem e de natureza inteiramente humanas, este princípio fora desconhecido para os velhos eupátridas, e somente o supuseram possível quando as classes inferiores, rejeitando o jugo da aristocracia, procuraram novo governo.

Citemos alguns exemplos. Em Corinto, “o povo suportava a custo o poder absoluto dos Baquíadas; Cípselo, testemunha do ódio que se lhes guardava, e vendo o po-vo à busca de chefe capaz de conduzi-lo à liberdade”, ofereceu-se para ser esse chefe, e o povo, aceitando-o, fê-lo tirano, expulsou os Baquíadas e a ele obedeceu⁷⁹. Mileto teve como tirano um certo Trasíbulo. Mitilene obedeceu a Pítaco, e Samos a Polícrates. Encontramos tiranos em Argos, em Epidauro, em Mégara, em Cálcis, durante o século VI; e Sícion também o teve pelo espaço de cento e trinta anos sem interrupção⁸⁰. Entre os gregos da Itália, vêem-se tiranos em Cumas, em Crotona, em Síbaris, por toda a parte. Em Siracusa, no ano de 485, a classe inferior, assenhorando-se da urbe, expulsou a classe aristocrática, mas não pôde agüentar-se, nem governar, e ao cabo de um ano teve de eleger um tirano⁸¹.

Por toda a parte estes tiranos, com mais ou menos violência, trilharam a mesma política. Certo tirano de Corinto pediu determinado dia, ao tirano de Mileto, conselho sobre as regras de governo. Este, por sua única resposta, cortou as espigas de trigo que ultrapassavam as outras. Deste modo, a sua regra de conduta era abater as cabeças altas e ferir a aristocracia, apoiando-se no povo.

A plebe romana, antes de tudo o mais, conspirou pelo restabelecimento, no trono, de Tarquínio. Tentou em seguida fazer tiranos e lançou os olhos, indo de um a ou-tro, sobre Públicola, Espúrio Cássio e Mânlio. A censura, tão freqüentemente dirigida pelo patriciado àqueles dos seus que se mostravam populares, não a devemos considerar pura calúnia. O receio dos poderosos confirma aqui os desejos da plebe.

Mas convém notar bem que, se o povo na Grécia e em Roma procurava restaurar a monarquia, isso não era por apego verdadeiro a este regime. Amava tão pouco os tiranos como detestava a aristocracia. A monarquia era para o povo um meio de vencer e de se vingar; mas o governo da tirania, que resultava do direito da força e não assentava em tradição sagrada, jamais criou raízes no coração das populações. Nomeavam um tirano pela necessidade da luta; em seguida, abandonavam-lhe o poder por gratidão, ou por necessidade, mas, quando decorriam al-guns anos e se apagava de todo a lembrança da dura oligarquia anterior, deixavam cair o tirano. Este governo nunca foi do gosto dos gregos, que só o aceitaram como recurso momentâneo, e enquanto o partido popular buscava melhor regime, ou sentia forças para se governar a si próprio.

A classe inferior aumentou, pouco a pouco, em poderio. Há progressos que se efetuam obscuramente, e no entanto decidem o futuro de uma classe e transformam uma sociedade. Pelo século VI a.C., a Grécia e a Itália viram brotar nova fonte de riqueza. A terra já não bastava a todas as necessidades do homem, as predileções encaminhavam-se para o belo e para o luxo, as próprias artes nasciam e a indústria e o comércio tornavam-se então indispensáveis. Pouco a pouco formou-se a riqueza mobiliária; cunhou-se moeda e o dinheiro apareceu. Ora, a aparição do dinheiro fomentou grande revolução. O dinheiro não estava sujeito às mesmas condições de propriedade que a terra, por ser, na expressão do jurisconsulto, *res nec mancipi*; podia passar de mão em mão, sem nenhuma formalidade religiosa, e chegar mesmo sem dificuldades às mãos do plebeu. A religião, que assinalara o solo com o seu cunho, nada podia sobre o dinheiro.

Os homens das classes inferiores conheceram então outra ocupação além do cultivo da terra: apareceram operários, navegantes, homens de indústria, comerciantes, e, dentro em pouco, ricos. Singular inovação! Anteriormente só os chefes das *gentes* podiam ser proprietários e eis agora os clientes ou plebeus ricos ostentando suas opulências. Além disso, o luxo, ao enriquecer o homem do povo, empobrecia o eupátrida; em muitas cidades, especialmente em Atenas, viu-se parte dos membros do corpo aristocrático caída na miséria. Ora, quando em uma sociedade a riqueza se desloca de certas classes, estas estão prestes a desaparecer.

Outra conseqüência desta transformação foi estabelecerem-se distinções e classes entre o próprio povo, como sucede em toda a sociedade humana. Algumas famílias tornaram-se consideradas; alguns nomes engrandeceram-se pouco a pouco. Formou-se na plebe nova espécie de aristocracia, e isto não era um mal; a plebe deixou de ser massa confusa e principiou a assemelhar-se a um corpo organizado. Tendo classes, a plebe pôde obter chefes, sem nunca ter necessidade de tomar entre os patrícios o primeiro adventício ambicioso que quisesse reinar. Esta aristocracia plebéia teve dentro em pouco as qualidades que ordinariamente acompanham a riqueza adquirida pelo trabalho, isto é, o sentimento do valor pessoal, o amor da liberdade calma e aquele espírito de prudência que, desejando os melhoramentos, recebia as aventuras. A plebe deixou-se guiar por essa elite que tanto se orgulhou de possuir. Desistiu de ter tiranos, ao pressentir que, no seu seio, tinha elementos para um governo mais sábio. Enfim, a riqueza tornou-se, por algum tempo, como já veremos, verdadeiro motivo da organização social.

Temos ainda outra transformação de que é preciso falar-se, porque muito ajudou no engrandecimento da classe inferior: referimo-nos àquilo que se operou na arte militar. Nos primeiros séculos da história das cidades, a força dos exércitos estava na cavalaria. O verdadeiro guerreiro só combatia de carro ou a cavalo; o soldado de infantaria, pouco útil no combate, era pouco considerado. Por isso a antiga aristocracia reservara-se, por toda a parte, o direito de combater a cavalo⁸², dando-se em algumas urbes o título de cavaleiros aos nobres. Os *celer*es de Rômulo, os cavaleiros romanos dos primeiros séculos, eram todos patrícios. Entre os antigos, a cavalaria foi sempre a arma nobre. Mas pouco a pouco, a infantaria foi adquirindo relativa importância. O progresso na fabricação das armas e a criação da disciplina permitiram-lhe fazer frente à cavalaria.

Obtido este resultado, tomou logo a primeira linha nas batalhas, porque era mais flexível e as suas manobras mais fáceis; os legionários e os hoplitas conduziram daí em diante a força dos exércitos. Pois os legionários e os hoplitas eram plebeus. Acrescenta-se ter tomado incremento a marinha, sobretudo na Grécia, onde houve batalhas no mar, e o destino da cidade muitas vezes ter estado nas mãos dos seus remadores, isto é, dos plebeus. Ora, a classe que é suficientemente forte para defender qualquer sociedade também o é para conquistar direitos e exercer nela legítima influência. O estado social e político de qualquer nação acha-se sempre em conexão com a natureza e a composição dos seus exércitos.

Enfim, a classe inferior conseguiu também ter a sua religião. Estes homens tinham no coração, podemos supô-lo, esse sentimento religioso, inseparável da nossa natureza, que nos faz sentir a necessidade da adoração e da prece. Sofriam, pois, ao verem-se afastados da religião, por esse antigo princípio que prescrevia que cada deus pertenceria a uma família, e que o direito de orar se transmitiria com o sangue. Trabalharam, por isso, por terem um culto.

Impossível entrarmos aqui na minúcia dos esforços empregados por estes homens, dos meios imaginados para esse fim, das dificuldades ou dos recursos que se apresentaram. Este trabalho, durante muito tempo individual, também se resguardou por muito tempo no segredo de cada inteligência, e só o devemos compreendê-lo pelos seus resultados. Algumas vezes, quer por sua família plebéia ter ousado acender, ela própria, o fogo, quer por haver procurado em alguma parte o fogo sagrado, teria esta ganho, assim, à semelhança da família patrícia, um lar, e ficado então com o seu culto, o seu santuário, a sua divindade protetora e o seu sacerdócio. Outras vezes, o plebeu, sem possuir culto doméstico, teve acesso aos templos da cidade; em Roma, todos os que não possuísem lar e, conseqüentemente, não tivessem festa doméstica, ofereciam o seu sacrifício anual ao deus Quirino⁸³. Quando a classe superior persiste em querer afastar dos seus templos a classe inferior, esta edifica templos para si; em Roma ergueu um sobre o Aventino consagrado a Diana, e teve ainda o templo dedicado à castidade plebéia. Os cultos orientais, a partir do século VI, alastraram-se pela Grécia e pela Itália, recebendo bom acolhimento entre a plebe: eram cultos que, como o budismo, não estabeleciam preferências nem de castas, nem de povos. Muitas vezes, enfim, viu-se a plebe arranjar para si objetos sagrados análogos aos dos deuses das cúrias e das tribos patrícias. Deste modo, o rei Sérvio erigiu um altar em cada bairro, para deste modo a multidão ter ocasião de fazer seus sacrifícios; os próprios Pisistrátidas elevaram *hermes* nas ruas e nas praças de Atenas⁸⁴. Ali ficavam os deuses da democracia. A plebe, outrora uma multidão sem culto, mantém, dali em diante, as suas cerimônias religiosas e as suas festas. Pôde orar, e isto representa muito para uma sociedade em que a religião ordena a própria dignificação do homem.

Quando a classe inferior obtém todos estes diferentes progressos, quando, no seu seio, tem ricos, soldados e sacerdotes, ao ter tudo o que dá ao homem consciência do seu valor e da sua força, quando, enfim, obriga a classe superior a considerá-la, torna-se impossível conservá-la fora da vida social e política, não podendo a cidade continuar-lhe fechada por mais tempo.

A entrada desta classe inferior na cidade apresenta-nos uma revolução que, do sétimo ao quinto século, ocupa toda a história da Grécia e a da Itália. Os esforços do povo por toda a parte ganharam a vitória, mas nem sempre da mesma maneira, nem operada pelos mesmos meios em toda a parte.

Nesta cidade o povo, ao sentir-se forte, insurge-se; armas na mão, força as portas das urbes onde lhe fora proibido viver. Uma vez tornado senhor, o povo, ou expulsou os grandes e ocupou as suas casas, ou se contentou com decretar igualdade de direitos. A isto se assistiu em Siracusa, em Eritréia e em Mileto.

Além, em outra cidade, ao contrário, o povo usa de meios menos violentos. Sem lutas à mão armada, só pela força moral, que os seus últimos progressos lhe haviam dado, constrange os grandes a lhe fazerem essas concessões. Nomeou-se então o seu legislador e alterou-se a constituição. Isto se verificou em Atenas.

Em alguns lugares a classe inferior, sem abalos e sem desordens, só gradualmente alcança este seu mesmo fim. Assim, em Cumas, onde o número dos membros da cidade, muito limitado no começo, cresce pela primeira vez com a admissão dos do povo suficientemente ricos para sustentarem um cavalo. Mais tarde, elevou-se até mil o número destes cidadãos, e enfim, pouco a pouco, até deste modo se chegar ali à democracia⁸⁵.

Em algumas urbes, a admissão da plebe entre os cidadãos é ainda obra dos reis; assim sucedeu em Roma. Em outras foi obra dos tiranos populares, como se deu em Corinto, em Sícion e em Argos. Quando a aristocracia recobrou a sua superioridade, teve ordinariamente a prudência de respeitar o título de cidadão que os reis ou os tiranos haviam dado à classe inferior. Em Samos, a aristocracia só triunfa na sua luta contra os tiranos, ao liberar as classes mais baixas. Seria demasiado longo enumerarem-se aqui todas estas diversas formas pelas quais se realizou tão grande revolução. O resultado foi igual em toda a parte; a classe inferior penetrou na cidade, tomando lugar no seu corpo político.

O poeta Teógnis dá-nos idéia bastante nítida da revolução e das suas conseqüências. Conta-nos existirem em Mégara, sua pátria, duas espécies de homens. À primeira chama a classe dos *bons*, *agathoi*; o mesmo nome que se atribui na maior parte das urbes gregas. Chama à outra a classe dos *maus*, *kakoi*, o nome também geralmente aplicado para a classe inferior. Desta classe, descreve-nos o poeta a sua antiga condição: “não conhecia antigamente nem tribunais, nem leis”; o suficiente

para indicar-nos que ela não conhecia o direito de cidade. Não se permitia mesmo a estes homens aproximarem-se da urbe: “viviam fora da urbe como animais selvagens”. Não assistiam às refeições religiosas; não tinham o direito de casar nas famílias dos *bons*.

Mas como tudo mudou! As classes foram revolvidas, “os maus foram colocados acima dos bons”. A justiça é alterada; as leis antigas deixam de ter vigência, e leis de estranha inovação as substituem. A riqueza tornou-se único objetivo dos desejos dos homens, porque somente esta lhes proporciona poder. O homem de nobre ascendência casa com a filha do plebeu rico e “o casamento confunde as linhagens”.

Teógnis, oriundo de família aristocrática, tentou em vão fazer frente ao curso das coisas. Condenado ao exílio, despojado de seus bens, nada mais tem que os seus versos para protestar e lutar. Mas, se não confia na fortuna, não duvida ao menos da justiça da sua causa; aceita a derrota, mas guarda a consciência do seu direito. A seus olhos, a revolução operada é um mal moral, um crime. Filho da aristocracia, parece-lhe esta revolução não ter por si nem a justiça, nem os deuses, e ofender a religião. “Os deuses”, lastima-se ele, “deixaram a terra; ninguém mais se importa com os Imortais.”

Estes seus lamentos são inúteis. Teógnis bem o reconhece. Se assim se queixa, fá-lo por uma espécie de piedoso dever, por haver herdado dos antigos “a tradição santa” com o dever de perpetuá-la. Mas inutilmente: a própria tradição vai dobrar-se, os filhos dos nobres vão esquecer a sua ascendência, pois, dentro em pouco, os veremos unirem-se todos pelo casamento às famílias plebéias, e assim “beberão nas suas festas e comerão à sua mesa”, em breve adotando os seus mesmos sentimentos. No tempo de Teógnis, a saudade é tudo quanto lhes resta da aristocracia grega, e mesmo essa vai desaparecendo.

Com efeito, depois de Teógnis, a nobreza não foi mais que uma sombra do que fora. As grandes famílias ainda continuam piedosamente o culto doméstico e a memória dos antepassados, mas é tudo. Havia ainda homens que se entretinham a contar os seus avós, mas riam-se deles⁸⁶. Ficou-se com o costume de inscrever sobre alguns túmulos que o morto era de nobre ascendência, mas nenhuma tentativa foi feita para se reerguer o regime para sempre caído. Sócrates afirma, com verdade, que no seu tempo as grandes famílias de Atenas só existiam encerradas nos seus túmulos.

Assim, a cidade antiga foi-se transformando gradualmente. A princípio, era associação de centenas de chefes de família. Mais tarde, o número dos cidadãos aumentou, porque os ramos mais novos obtiveram a igualdade. Mais tarde ainda, os clientes libertos, a plebe, toda essa multidão que durante séculos ficara de fora da associação religiosa e política, algumas vezes mesmo fora do recinto sagrado da urbe, derrubaram as barreiras que se opunham e penetraram na cidade, onde imediatamente se assenhorearam de seu governo.

2º HISTÓRIA DESTA REVOLUÇÃO EM ATENAS

Os eupátridas, depois da queda da realeza, governaram Atenas durante quatro séculos. Sobre esta longa dominação, a história é muda; apenas se sabe ter sido odiosa às classes inferiores e que o povo se esforçou por sair deste regime.

Pelo ano de 612, via-se ser geral o descontentamento e, havendo certos indícios predizendo a próxima revolução, logo despertou a ambição de um eupátrida, Cílon, que, pensando derrubar o governo da sua casta, quis tornar-se, ele próprio, tirano popular. A energia dos arcontes fez abortar o empreendimento; mas a agitação continuou. Em vão os eupátridas se aproveitam de todos os recursos da sua religião. Em vão, alegam estarem os deuses irritados e aparecerem fantasmas. Em vão purificam a urbe de todos os crimes do povo e elevam dois altares, um à Violência e outro à Insolência, para apaziguarem estas duas divindades cuja maligna influência tanto perturbava os espíritos⁸⁷. Tudo isto de nada lhes serve. Os sentimentos de ódio não se mitigaram. Trouxeram de Creta o piedoso Epimênides, personagem misterioso, que se dizia filho de uma deusa, e fizeram-no realizar sua série de cerimônias expiatórias; esperava-se, impressionando deste modo a imaginação do povo, reavivar a religião e assim dar força à aristocracia. Mas o povo não se comoveu; a religião dos eupátridas já não se impunha pelo seu antigo prestígio sobre a alma; o povo continuou reclamando reformas.

Durante dezesseis anos ainda, a oposição feroz dos pobres da montanha e a oposição paciente dos ricos da várzea provocaram uma rude guerra contra os eupátridas. Por fim, os homens prudentes dos três partidos concordaram em confiar a Sólon o cuidado de acabar com estas querelas e prevenir, assim, maiores desgraças. Sólon tinha a rara sorte de pertencer, ao mesmo tempo, aos eupátridas, pelo seu nascimento, e aos comerciantes pela profissão de sua mocidade. As suas poesias apresentam-no como homem inteiramente desligado de preconceitos de casta; pelo seu espírito conciliador, pelo seu gosto pela riqueza e pelo luxo, pelo seu amor ao prazer, achava-se muito afastado dos velhos eupátridas, e pertencia à nova Atenas.

Dissemos, mais atrás, ter Sólon começado por libertar a terra da velha dominação que a religião das famílias eupátridas exercera sobre ela. Ele quebrou os grilhões da clientela. Semelhante alteração no estado social foi causa de outra na ordem política. Era preciso que as classes inferiores tivessem futuramente, na expressão do próprio Sólon, uma proteção com que defendessem sua liberdade recente. Essa proteção, tinham-na nos direitos políticos.

Estamos longe de conhecer claramente a constituição de Sólon, mas, pelo menos, parece terem todos os atenienses pertencido, dali em diante, à assembléia do povo, e o Senado nunca mais ter sido composto só de eupátridas, parecendo mesmo que os arcontes puderam ser eleitos fora da velha casta sacerdotal. Estas grandes inovações fizeram ruir todas as velhas regras da cidade. Sufrágios, magistraturas, sacerdócios, governo de sociedade, devia partilhar o eupátrida tudo com o homem de casta inferior. Na nova constituição não eram levados em conta os direitos de nascimento; havia classes, mas estas só se distinguiam pela riqueza⁸⁸. Desde então, desapareceu a dominação dos eupátridas. O eupátrida nada mais foi, além de rico; valia pela riqueza e não pelo nascimento. Mais tarde, o poeta já pôde excluir: “Na pobreza, o homem nobre nada mais é”; e igualmente podia o povo aplaudir no teatro este dito de espírito do cômico: “Qual o nascimento deste homem? – Rico; hoje são esses os nobres”⁸⁹.

O regime assim fundado tinha duas espécies de inimigos: os eupátridas, que lastimavam os seus privilégios perdidos; e os pobres, que sofriam ainda com a desigualdade.

Mal Sólon acabara esta sua obra, imediatamente começou a agitação. “Os pobres mostraram-se”, conta-nos Plutarco, “rudes inimigos dos ricos.” O novo governo de-sagrada-lhes tanto, talvez, como o dos eupátridas. Além disso, ao verem que os eupátridas podiam ainda ser arcontes e senadores, persuadiram-se muitos de que a re-volução não fora completa. Sólon mantivera as instituições republicanas, mas o povo guardava irrefletido ódio contra estas formas de governo, em que sempre sentira, durante quatro séculos, o domínio da aristocracia. Seguindo o exemplo de outras cidades gregas, o povo desejou assim ter um tirano.

Pisístrato, descendente de eupátridas, mas visando satisfazer sua ambição pessoal, prometeu aos pobres uma divisão das terras e, assim, os colocou a seu favor. Certo dia, aparece na assembléia, e, afirmando ter sido ferido, pede que lhe dêem uma guarda. Os homens das primeiras classes iam responder-lhe e revelar a mentira, mas “a população esteve prestes a intervir para apoiar Pisístrato e, vendo isto, os ricos fugiram desordenadamente”. Assim, um dos primeiros atos da assembléia popular recentemente instituída foi contribuir para que este homem se assenhoreasse da pátria⁹⁰.

Aliás, não parece que o reinado de Pisístrato tivesse trazido entrave algum ao desenvolvimento dos destinos de Atenas. Teve, ao contrário, como principal efeito assegurar e garantir, contra a reação, a grande reforma social e política que tinha acabado de se realizar⁹¹.

O povo não se mostrava nada desejoso de restabelecer a sua liberdade; por duas vezes a coligação dos grandes e dos ricos derrubou Pisístrato, duas vezes Pisístrato retomou o poder, e seu filho mais velho reinou em Atenas depois dele. Foi preciso a intervenção de uma armada espartana na Ática para fazer cessar a tirania desta família⁹².

A antiga aristocracia teve, por momentos, esperança de poder aproveitar-se da queda dos pisistrátidas para se reapoderar dos seus antigos privilégios. Mas não somente nada conseguiu, como recebeu ainda o golpe mais rude de quantos que até então sofrera. Clístenes, originário desta classe, mas de família que essa mesma cobria de opróbrio e parecia renegar há três gerações, encontrou o meio mais seguro de tirar-lhe para sempre tudo o que ainda lhe restava de força⁹³. Sólon, ao transformar a constituição política, deixara subsistir toda a velha organização religiosa da sociedade ateniense. A população continuava dividida em duzentas ou trezentas *gentes*, em doze fratrias, em quatro tribos. Em cada um destes grupos havia ainda, como na época precedente, culto hereditário, um sacerdote que era um eupátrida, um chefe que era o mesmo que sacerdote. Tudo isto são restos de um passado que custava a desaparecer, pelo que se perpetuavam as tradições, os usos, as regras, as distinções dominantes do antigo estado social. Estes quadros haviam sido estabelecidos pela religião e, por sua vez, mantinham a religião, isto é, o poder das grandes famílias. Em cada um destes quadros apareciam duas espécies de homens; de um lado, os eupátridas, que possuíam hereditariamente o sacerdócio e a autoridade, e, do outro, os homens de condição inferior, que já não eram servos nem clientes, mas ainda conservados pela religião sob a autoridade do eupátrida. Em vão a lei de Sólon declarava livres todos os atenienses. A velha religião apoderava-se do homem à saída da assembléia em que livremente votara e gritava-lhe: “Tu estás ligado ao eupátrida pelo culto; tu deves-lhe respeito, deferência, submissão; como membro da cidade, Sólon tornou-te livre, mas, como membro de uma tribo, tu obedeces a um eupátrida; como membro de uma fratria, tens ainda um eupátrida por chefe; na própria família, na *gens* onde os teus antepassados nasceram e da qual tu não podes sair, encontras ainda a autoridade de um eupátrida.” Para que servia, pois, ter a lei política feito deste homem um cidadão, se a religião e os costumes persistiam em continuar considerando-o como cliente? Certamente muitos homens, desde algumas gerações, se encontrariam fora destes quadros, ou porque tivessem vindo de países estrangeiros, ou porque tivessem escapado da *gens* e da tribo, para serem livres. Mas estes homens sofriam de outra maneira; colocados à parte das tribos, encontravam-se em estado de inferioridade moral, perante os outros homens, e algo de vergonhoso se prendia à sua independência.

Havia assim, depois da reforma política de Sólon, outra reforma a realizar no domínio da religião. Clístenes efetuou-a, substituindo as quatro velhas tribos religiosas por dez novas tribos divididas num certo número de *demos*⁹⁴.

Estas tribos e estes demos assemelhavam-se, na aparência, às antigas tribos e às *gentes*. Em cada uma destas circunscrições houve um culto, um sacerdote, um juiz, reuniões para as cerimônias religiosas, assembléia para deliberar interesses comuns⁹⁵. Mas os grupos novos diferiam dos antigos em dois pontos essenciais. Primeiro, porque todos os homens livres de Atenas, mesmo aqueles que não faziam parte das antigas tribos e das *gentes*, foram distribuídos nos quadros formados por Clístenes⁹⁶: grande reforma que dava um culto aos que ainda não o tinham e fazia entrar em associação religiosa aqueles que anteriormente eram excluídos de toda associação. Em segundo lugar, os homens foram distribuídos por tribos e por *demos*, não mais conforme o seu nascimento, como outrora, mas segundo o seu domicílio. Mais tarde, o nascimento deixou de ser considerado; os homens tornaram-se iguais, desconhecendo-se para sempre outros privilégios. O culto, para cuja celebração se reunia a nova tribo, ou o demo, já não era o culto hereditário da antiga família; já não havia reunião em volta do lar do eupátrida. Já não era o antigo eupátrida que a tribo, ou o demo, veneravam como antepassado divino; as tribos tiveram novos heróis epônimos, escolhidos entre as personagens antigas, de que o povo conservava boa lembrança, e, quanto aos demos, adotaram uniformemente por deuses protetores a *Zeus, protetor da muralha*, e a *Apolo paternal*. Desde então deixou de existir razão para que o sacerdote fosse hereditário no demo, como já o fora na *gens*, e deixou igualmente de havê-la para que o sacerdote fosse sempre um eupátrida. Nos novos grupos, a dignidade de sacerdote e de chefe torna-se anual, e cada membro podia exercê-la por sua vez.

Esta reforma consome a queda da aristocracia dos eupátridas. A partir deste momento deixa de haver casta religiosa: não temos mais privilégios de nascimento, nem na religião, nem na política. A sociedade ateniense está inteiramente transformada⁹⁷.

Mas a supressão das velhas tribos, substituídas por tribos novas a que todos os homens têm acesso e ficam iguais, não é fato exclusivo da história de Atenas. A mesma transformação se operou em Cirene, em Sícion, em Eléia, em Esparta e provavelmente em muitas outras cidades gregas⁹⁸. De todos os meios próprios para enfraquecer a antiga aristocracia, Aristóteles não conheceu nenhum outro mais eficaz do que este. “Se se quiser fundar a democracia”, diz-nos Aristóteles, “far-se-á o que Clístenes praticou entre os atenienses: estabelecer-se-ão novas tribos e novas fraternidades; os sacrifícios hereditários das famílias, substituí-los-emos por sacrifícios aos quais todos os homens serão admitidos; confundam-se, tanto quanto possível, as relações dos homens entre si, tendo o cuidado de destruir todas as associações anteriores.”⁹⁹

Ao operar-se esta reforma em todas as cidades, foi possível dizer-se que foi quebrado o antigo modelo da sociedade, para se formar um novo corpo social. Esta transformação nos quadros que a antiga religião hereditária considerava imutáveis marca o fim do regime religioso da cidade.

3º HISTÓRIA DESTA REVOLUÇÃO EM ROMA

Cedo, em Roma, teve a plebe notável e relevante importância. A situação da urbe entre os latinos, os sabinos e os etruscos condenava-a a guerra contínua, exigindo-lhe população numerosa. Por isso, os reis haviam acolhido e chamado ali todos os estrangeiros, sem atenderem à sua origem. As guerras sucediam-se sem cessar e, como tinham falta de homens, o caso mais comum em cada vitória era arrebatá-la à urbe vencida a sua população e trazê-la para Roma. Em que se tornavam estes homens assim conduzidos com o espólio? Se entre eles se encontravam famílias sacerdotais e patrícias, o patriciado apressava-se a juntá-las a si. Quanto aos outros, parte entrava para a clientela dos grandes ou do rei, outra parte era relegada para a plebe.

Ainda outros elementos entram na composição desta classe. Muitos estrangeiros afluíram a Roma, como a um lugar cuja situação se tornava própria para o comércio. Os descontentes da Sabina, da Etrúria, do Lácio, ali encontravam refúgio. Todos entravam para a plebe. O cliente, ao conseguir escapar da *gens*, tornava-se plebeu. O patricio, ao contrair casamento desigual, ou ao cometer alguma dessas faltas causadoras da perda de direitos, caía na classe inferior. Todo bastardo era repellido pela religião das famílias puras e relegado para a plebe.

Por todas estas razões, a plebe aumentou em número. A luta travada entre os patrícios e os reis aumentou-lhe ainda mais sua importância. A realeza e a plebe cedo verificaram que tinham os mesmos inimigos. A ambição dos reis procurava desligar-se desses velhos princípios de governo que entravavam o exercício de seu poder. A ambição da plebe procurava destruir as velhas barreiras que a excluía da associação religiosa e política. Aliança tácita se estabeleceu: os reis protegeram a plebe e a plebe apoiou os reis.

As tradições e os testemunhos da antiguidade colocam no reinado de Sêrvio os primeiros progressos dos plebeus. O ódio que os patrícios tiveram a este rei mostra-nos flagrantemente qual era sua política. A sua primeira reforma foi dar terras à plebe, não, é verdade, no *ager romanus*, mas nos territórios tomados ao inimigo; e não deixa de ser grave inovação esta de conferir assim o direito de propriedade sobre o solo a famílias que até então só podiam cultivar terras de outrem¹⁰⁰.

E, mais grave ainda, publicou leis para a plebe, que, até então, não as tinha tido. Essas leis eram relativas, na sua maior parte, às obrigações que o plebeu podia contratar com o patrício. Foi um começo de direito comum às duas classes, e para a plebe um começo de igualdade¹⁰¹.

Depois, este mesmo rei estabeleceu nova divisão na cidade. Sem destruir as três antigas tribos, em que as famílias patrícias e os clientes estavam divididos conforme o nascimento, formou quatro novas tribos onde toda a população se distribuía, segundo o domicílio. Vimos esta reforma em Atenas, e já dissemos o bastante sobre os seus efeitos; em Roma, foram os mesmos. A plebe, que não entrara nas antigas tribos, foi admitida nas novas¹⁰². Esta multidão até então flutuante, espécie de população nômade, sem parentesco algum com a cidade, encontrou desde então as suas divisões fixas e organização regular. A formação dessas tribos, onde as duas ordens se misturavam, assinala-nos verdadeiramente a entrada da plebe na cidade. Cada tribo teve lar e sacrifícios; Sêrvio estabeleceu deuses Lares em cada uma das encruzilhadas da urbe e em todas as divisões territoriais do campo. Estes deuses fizeram as vezes de divindades para quantos que pelo nascimento não as tinham. O plebeu celebra as festas religiosas do seu bairro e da sua aldeia (*compitalia*, *paganalia*), como o patrício celebrara os sacrifícios da sua *gens* e da sua cúria. O plebeu teve assim uma religião.

Ao mesmo tempo, grande transformação se operou na cerimônia sagrada da lustração. O povo deixa de dispor-se por cúrias, com exclusão, portanto, dos não admitidos nas cúrias. Todos os habitantes livres de Roma, todos aqueles que faziam parte das novas tribos, figuravam no ato sagrado. Pela primeira vez se reúnem todos os homens sem se fazer distinção entre patrícios, clientes e plebeus. O rei deu a volta a esta assembléia conjunta, levando à sua frente as vítimas e cantando o hino solene. Acabada a cerimônia, todos se congregaram igualmente como cidadãos.

Antes de Sêrvio, só se distinguem, em Roma, duas espécies de homens: a casta sacerdotal dos patrícios, com os seus clientes, e a classe plebéia. Não se conhecia nenhuma outra distinção senão a estabelecida pela religião hereditária. Sêrvio determinou nova divisão, que tinha como elemento a riqueza. Dividiu os habitantes de Roma em duas grandes categorias: numa estavam todos quantos possuíam alguma coisa de seu; na outra, os que nada tinham. A primeira dividiu-se em cinco classes, pelas quais os homens se distribuíram, segundo o montante de seus bens¹⁰³. Sêrvio introduziu com isso um princípio inteiramente novo na sociedade romana: daí em diante, as classes eram definidas pela riqueza, como antes eram pela religião.

Sêrvio adaptou esta divisão da população romana ao serviço militar. Antes dele, se os plebeus combatiam, não o faziam nas fileiras da legião. Mas, como Sêrvio os tornara proprietários e cidadãos, podia igualmente fazê-los legionários. A partir de então, o exército não se compôs exclusivamente com os homens das cúrias, porque todos os homens livres, pelo menos todos quantos possuíam alguma coisa, dele fizeram parte, e só os proletários continuavam sendo excluídos. Mais tarde, não foi a condição de patrício, ou a de cliente, que determinou o armamento de cada soldado e o seu posto de batalha; o exército estava dividido em classes conforme a riqueza, exatamente como a população. A primeira classe, que tinha armadura completa, e as duas seguintes, que pelo menos tinham escudo, elmo e espada, formaram as três primeiras linhas da legião. A quarta e a quinta, ligeiramente armadas, compunham os corpos dos vélites e fundibulários. Cada classe dividia-se em companhias denominadas centúrias. A primeira classe compreendia, diz-se, oitenta centúrias; e as outras quatro, vinte ou trinta cada uma. A cavalaria existia à parte, e, neste ponto ainda, Sêrvio inovou bastante; enquanto, até então, só os jovens patrícios compunham as centúrias de cavalaria, Sêrvio admitiu certo número de plebeus, escolhidos entre os mais ricos, para combaterem a cavalo, e com estes formou doze novas centúrias.

Ora, não se podia tocar no exército sem, ao mesmo tempo, se atingir a constituição política. Os plebeus sentiram bem como aumentara a sua importância no Estado; possuíam armas, disciplinas e chefes; cada centúria tinha seu centurião e uma insígnia sagrada. Esta organização militar era permanente; a paz não a desfazia. Verdade seja que os soldados deixavam as fileiras ao regressarem da campanha, porque a lei lhes proíbe entrarem na urbe, em formação, embora desarmados. Mas logo depois, ao primeiro sinal, os cidadãos tornavam às armas no campo de Marte, onde cada um reentrava na sua centúria, com seu centurião e sua bandeira. Ora, aconteceu, 25 anos depois de Sêrvio Túlio, pensar-se em convocar o exército sem que fosse para uma expedição militar. Reunido o exército e tomando cada centúria o seu lugar nas fileiras, com o centurião à frente e tendo, ao centro, a sua bandeira, o magistrado falou, consultou e fez votar¹⁰⁴. Em primeiro lugar, votaram as seis centúrias patrícias e as doze de cavaleiros plebeus; após estas, as centúrias de infantaria de primeira classe, e depois as outras. Assim, ao fim de pouco tempo, encontrou-se estabelecida a assembléia centurial, em que qualquer soldado tinha o direito de sufrágio, e em que quase não se distinguia o plebeu do patrício¹⁰⁵.

Todas estas reformas alteraram singularmente o aspecto da cidade romana. O patriciado continuou de pé com os seus cultos hereditários, as suas cúrias, o seu senado. Mas os plebeus adquiriam o hábito da independência, a riqueza, as armas e a religião. A plebe não se confundia com o patriciado, mas engrandecia-se a seu lado.

É verdade que o patriciado toma a desforra. Começou por assassinar Sêrvio e mais tarde expulsou Tarquí-nio. Com a realza, a plebe foi igualmente vencida.

Os patrícios trabalharam para retomar todas as conquistas que a plebe havia feito no tempo dos reis. Um dos seus primeiros atos foi tirar dos plebeus as terras que Sêrvio lhes havia dado, e podemos observar que a única razão alegada para assim os despojar era a de serem plebeus¹⁰⁶. O patriciado tornou a pôr em vigor aquele velho princípio que só na religião hereditária via todo o fundamento do direito de propriedade e não permitia ao homem sem religião e sem antepassados poder exercer direito algum sobre o solo.

As leis que Sêrvio ditara para a plebe foram-lhe também retiradas. Se não se aboliram o sistema das classes e a assembléia centuriar, foi porque, em primeiro lugar, o estado de guerra não permitia desorganizar o exército, e, finalmente, porque se soube rodear esses comícios de tais formalidades que o patriciado ficou senhor das eleições. Não se atreveram a retirar aos plebeus o título de cidadãos; deixaram-nos figurar no censo. Mas, evidentemente, o patriciado, permitindo à plebe fazer parte da cidade, não partilha com esta nem os direitos políticos, nem a religião, nem as leis. A plebe ficou nominalmente na cidade, mas, de fato, continuou excluída dela.

Não acusemos os patrícios para além da medida do justo, e não suponhamos terem formado indiferentemente o desígnio de oprimir e esmagar a plebe. O patrício, que descendia de família sagrada e assim se considerava herdeiro de um culto, não compreendia outro regime social além daquele de que a antiga religião lhe traçara as regras. A seus olhos, o elemento constitutivo de toda a sociedade era a *gens*, com o seu culto, o seu chefe hereditário e a sua clientela. Para o patrício, a cidade não podia ser outra coisa senão a reunião dos chefes das *gentes*. O patrício, na sua inteligência, não compreendia como pudesse haver outro sistema político, além daquele que assentava no culto, que houvesse outros magistrados a não ser os que realizavam os sacrifícios públicos, e outras leis senão aquelas sobre as quais a religião ditara as santas fórmulas. Não seria mesmo necessário objetar-lhe também terem os plebeus, de há pouco, uma religião, e realizarem sacrifícios aos Lares das encruzilhadas. Porque então o patrício logo responderia não ter esse culto o caráter essencial da verdadeira religião, não ser hereditário, não serem esses Lares os antigos fogos e não serem esses deuses Lares verdadeiros antepassados. Acrescentaria ainda que os plebeus, tomando esse culto, haviam praticado coisa que não tinham o direito de fazer; que, para o tomarem, haviam violado todos os princípios, apenas tendo se apoderado das exterioridades do culto, e suprimindo nele o seu elemento essencial, a hereditariedade, e sendo enfim o seu simulacro de religião absolutamente contrário à religião.

Desde que o patrício se obstinava em só julgar a sua religião hereditária própria para governar homens, resultava não ver um governo possível para a plebe. O patrício não concebia o poder social exercido regularmente nesta classe de homens. A lei santa não podia ser-lhes aplicada; a justiça era terreno sagrado que lhes estava interdito. Enquanto houve reis, tomaram estes sobre si o encargo de governarem a plebe, e, em conformidade com essa decisão, elaboraram certas regras, que nada tinham de comum com a antiga religião, antes eram ditadas pela pura necessidade ou interesse público. Mas, com a revolução que banira os reis, a religião retomara o seu domínio passado, sucedendo o inevitável: excluir-se toda a classe plebéia das leis sociais.

O patriciado formou então um governo conforme seus princípios, mas sem pensar em estabelecê-lo para a plebe. Não tinha o arrojo de expulsá-la de Roma, mas não procurou tampouco o meio de constituí-la como sociedade regular. Viam-se, assim, no coração de Roma, aos milhares, famílias para quem não existiam leis certas, nem ordem social, nem magistraturas. A cidade, o *populus*, isto é, a sociedade patrícia com os clientes que ainda lhe restavam, exaltou-se poderosa, organizada, majestosa. À sua volta, vivia a multidão plebéia dos que não eram o povo, e não formavam corpos. Os cônsules, chefes da cidade patrícia, mantinham a ordem material sobre esta população humilhada, e os plebeus obedeciam, fracos, geralmente pobres, vergados sob a força do corpo patrício.

O problema cuja solução devia decidir o futuro de Roma era este: como transformar a plebe em sociedade regular?

Ora, o patriciado, dominado pelos princípios rigorosos da sua religião, apenas encontrava um meio de resolver este problema, e era o de dar entrada à plebe, como clientela, nos quadros sagrados das *gentes*. Prevê-se que tenham tentado. A questão das dívidas, que tanto agitou a Roma desta época, só pode explicar-se pela questão, bem mais grave, da clientela e da servidão. A plebe romana, espoliada de suas terras, dificilmente conseguia viver. Os patrícios supuseram, com o sacrifício de algum dinheiro, fazê-la cair nos seus laços. O homem da plebe pedia emprestado. Contraíndo empréstimos, entregava-se ao credor, ligava-se a este por uma espécie de operação a que os romanos chamaram *nexum*. Era modo de venda feito *per aes et libram*, isto é, com a formalidade solene habitualmente empregada para conferir a determinado homem o direito de propriedade sobre um objeto¹⁰⁷. É verdade ter o plebeu tomado suas garantias contra a escravidão; por espécie de contrato fiduciário, estipulava conservar a sua categoria de homem livre até o dia do vencimento da dívida, retomando nesse mesmo dia a plena posse de si próprio ao fazer o reembolso dessa dívida. Mas, chegando tal dia, e a dívida não sendo paga, o plebeu perdia todo o benefício do seu contrato. Tornando *addictus*, ficava à mercê do credor, que o levava para sua casa e o tornava seu servo. Em tudo isto não julgava o patrício praticar ato de desumanidade; sendo o regime da *gens* o sistema ideal da sociedade, a seus olhos nada encontrava de mais legítimo e belo que trazer os homens à *gens*, fosse qual fosse o meio empregado. Se o seu plano fosse bem-sucedido, a plebe em pouco tempo desapareceria e a cidade romana tornar-se-ia associação das *gentes* patrícias interessando-se pela multidão dos clientes.

Mas a clientela era o grilhão a que o plebeu sentia horror. O plebeu debatia-se contra o patrício que, armado do seu crédito, queria fazê-lo cair na clientela. Para o plebeu, a clientela equivalia à escravidão, e a seus olhos a casa do patrício era uma prisão (*ergastulum*). Muitas vezes o plebeu, devedor penhorado pela mão patrícia, implorou ajuda de seus semelhantes e amotinou a plebe, exclamando ser homem livre e mostrando como prova ferimentos recebidos nos combates em defesa de Roma. A manobra dos patrícios apenas servia para mais irritar a plebe. A plebe viu o perigo; aspirou com toda a sua energia a sair do estado precário a que a reduzira a queda do governo real. Quis ter leis e direitos.

Mas não parece que estes homens tenham tido, desde logo, desejo de partilhar as leis e os direitos dos patrícios. Talvez julgassem, como os próprios patrícios, nada poder haver de comum entre as duas classes. Ninguém pensava na igualdade civil e política. Nunca ocorreu, nem aos plebeus nem aos patrícios dos primeiros séculos, que a plebe pudesse elevar-se ao mesmo nível do patriciado. Longe, pois, de reclamarem a igualdade dos direitos e das leis, estes homens parece terem preferido antes o exílio. Em Roma, não encontravam remédio aos seus sofrimentos; e só viram como meio de saírem da sua inferioridade a possibilidade do seu afastamento de Roma.

Certo historiador antigo exprime bem o pensamento dos plebeus ao atribuir-lhes esta frase: “Visto os patrícios quererem ser os únicos possuidores da cidade, gozem-na à sua vontade. Para nós, Roma nada representa. Não temos aqui nem lares, nem sacrifícios, nem pátria. Não deixamos em Roma mais do que uma cidade estrangeira; nenhuma religião hereditária nos prende a este lugar. Toda a terra nos apraz, e onde encontrarmos a liberdade, ali será a nossa pátria.”¹⁰⁸ E foram estabelecer-se no monte Sagrado, fora dos limites do *ager romanus*.

Em presença de semelhante fato, o Senado dividiu-se quanto às opiniões. Os patrícios mais ardorosos mostravam como a partida da plebe estava longe de os afligir. Futuramente, os patrícios habitariam sozinhos Roma, com os clientes que lhes ficaram fiéis. Roma renunciaria à sua grandeza futura, mas o patriciado dominaria ali como senhor. Já não teriam de ocupar-se mais com esta plebe, à qual não se aplicavam as regras ordinárias de governo, só criando assim embaraços à cidade. Talvez até devessem tê-la expulsado no tempo da abolição dos reis, mas, uma vez que a própria plebe tomava o partido de afastar-se, deviam deixá-la seguir e alegrarem-se por isso.

Mas outros, menos fiéis aos velhos princípios ou mais cuidadosos da grandeza romana, afligiram-se com esta saída da plebe. Roma perdia metade dos seus soldados. Que viria a ser Roma, no meio dos latinos, sabinos e etruscos, todos inimigos? A plebe tinha alguma coisa de bom; por que não trabalhavam por fazê-la servir os interesses da cidade? Estes senadores desejavam, pois, a troca de alguns sacrifícios, dos quais talvez não tenham previsto todas as consequências, que se reconduzissem à urbe esses milhares de braços que faziam a força das legiões.

Por outro lado, a plebe, ao cabo de poucos meses, verificou não poder viver isoladamente no monte Sa-grado. Ali podia buscar muito bem o que materialmente necessitasse para sua existência, mas faltava-lhe todo o indispensável a qualquer sociedade organizada. Não podia fundar uma urbe, porque não tinha sacerdote capaz para a cerimônia religiosa da fundação. Não podia arranjar magistrados, porque não tinha pritaneu, regularmente aceso, onde o magistrado tivesse ocasião de sacrificar. Não podia encontrar os princípios para as suas leis sociais, porque as únicas leis de que o homem até então formara idéia derivavam da religião patrícia. Em suma, não possuía no seu seio os elementos próprios de uma cidade. A plebe atentou então que, embora fosse mais independente, não era mais feliz, nem formava sociedade mais regular que em Roma, não vendo deste modo resolvido o problema cuja solução lhe era tão importante. Para nada lhe servira afastar-se de Roma, pois não era no isolamento do monte Sagrado que encontraria as leis e os direitos a que aspirava.

Descobriu-se então que, embora nada tivessem de comum, não podiam viver separados. Reconciliaram-se, e concluíram entre si tratado de aliança. Este tratado parece ter sido celebrado da mesma maneira que os realizados para pôr termo a qualquer guerra entre dois povos diferentes; plebe e patriciado não eram, com efeito, nem um mesmo povo, nem uma mesma cidade¹⁰⁹. Por este tratado o patriciado não cede à plebe o direito de fazer parte da cidade religiosa e política e nem parece mesmo que a plebe o tenha pedido. Convencionou-se somente que, futuramente, a plebe constituída em sociedade, pouco mais ou menos regular, teria chefes tirados de seu próprio seio¹¹⁰. Data daqui a origem do tribunado da plebe, instituição inteiramente nova, e em nada se assemelhando ao anteriormente conhecido pelas cidades.

O poder dos tribunos não era da mesma natureza da autoridade do magistrado, pois não derivava do culto da cidade. O tribuno não realizava nenhuma cerimônia religiosa; era eleito sem auspícios, e não se necessitava do assentimento dos deuses para ser criado¹¹¹. O tribuno não tinha nem cadeira curul, nem toga de púrpura, nem coroa de louros, nem nenhuma das insígnias que em todas as cidades antigas mostravam os magistrados-sacerdotes à veneração dos homens. Não foi contado no número dos verdadeiros magistrados romanos¹¹².

Qual, pois, a natureza e origem do seu poder? Neste ponto torna-se necessário afastarmos do nosso espírito todas as idéias e todos os modernos hábitos, e transportarmo-nos, tanto quanto possível, ao próprio seio das crenças dos antigos. Até então, os homens não haviam compreendido a autoridade a não ser como prolongamento do sacerdócio. Portanto, quando quisessem estabelecer poder desligado do culto, e chefes não-sacerdotes, precisaram usar de singular subterfúgio. Para isso,

no dia em que criaram os primeiros tribunos, realizou-se certa cerimônia religiosa de caráter particular¹¹³. Os historiadores não lhes descrevem os ritos; somente nos dizem que tiveram por efeito tornar esses primeiros tribunos *sacrossantos*. Não tomemos a palavra no seu sentido figurado e vago. A palavra *sacrosanctus* designa qualquer coisa de bastante preciso na língua religiosa dos antigos. Aplicava-se aos objetos dedicados aos deuses e nos quais, por essa razão, o homem não podia tocar. Não era a dignidade do tribuno que se declarava respeitável e santa; era a pessoa, o próprio corpo do tribuno¹¹⁴, que, ficando em tal relação para com os deuses, deixava de ser um objeto profano, para ser um objeto sagrado. Desde então, nenhum homem podia ofendê-lo sem cometer o crime de violação, sem incorrer em culpa, *ágei énokhos hêinai*¹¹⁵.

Plutarco conta-nos, a este respeito, uma prática original: parece que, quando alguém se encontrava em público com um tribuno, a regra religiosa exigia que se purificasse, como se seu corpo tivesse se sujado com isso¹¹⁶. Uso ainda observado por alguns devotos do tempo de Plutarco, dando-nos assim um vislumbre do modo como o tribunado havia sido encarado cinco séculos antes.

O caráter sacrossanto ficava ligado ao corpo do tribuno pelo tempo de duração das suas funções; depois, ao *criar-se* o seu sucessor, esse caráter transmitia-se exatamente como o cônsul, ao *se criarem* outros cônsules, passa a estes os auspícios e o direito de realizar os ritos sagrados. Em 449, tendo-se interrompido o tribunado durante dois anos, tornou-se preciso, a fim de estabelecer novos tribunos, renovar a cerimônia religiosa anteriormente realizada sobre o monte Sagrado.

Não se conhecem tão intimamente as idéias dos antigos a ponto de se poder afoitamente afirmar se este caráter sacrossanto tornava a pessoa do tribuno digna de honra aos olhos dos patrícios, ou se, pelo contrário, a apresentava como objeto de maldição e horror. Esta segunda conjectura parece-nos bastante verossímil, pelo menos nos primeiros tempos. Porém, de qualquer modo, o certo é o tribuno ter sido pessoa inteiramente inviolável, não podendo a mão do patrício tocá-lo sem cometer grave impiedade.

Certa lei confirmou e garantiu essa inviolabilidade, ao dizer que “ninguém podia violar o tribuno, bater-lhe, nem matá-lo”. E acrescentava ainda que, “quando alguém se permitisse praticar estes atos na presença do tribuno, ficaria impuro, sendo os seus bens confiscados em proveito do templo de Ceres, e a todos seria lícito matá-lo impunemente”¹¹⁷. E terminava a lei por esta fórmula, cuja imprecisão contribuiu poderosamente para os progressos futuros do tribunado: “Nem magistrado, nem particular terá o direito de fazer o que quer que seja contra o tribuno.”¹¹⁸ Todos os cidadãos proferiram o seu juramento “sobre as coisas sagradas”, em que se comprometiam a observar sempre essa estranha lei, cada um deles repetindo certa fórmula de oração, pela qual convocava para si a cólera dos deuses, caso violasse a lei, e juntando ainda que quem quer que se tornasse culpado de atentado a um tribuno “ficaria maculado com a máxima mancha”¹¹⁹.

Este privilégio de inviolabilidade estendia-se tão longe quanto o corpo do tribuno podia levar a sua ação direta. Um plebeu era maltratado por um cônsul que o condenava à prisão, ou por um credor que lhe deitava a mão, mas o tribuno apresentava-se, colocava-se entre os dois (*intercessio*) e detinha a mão patrícia. Quem ousaria “praticar alguma coisa contra o tribuno”, ou expor-se a ser tocado por este?

Mas o tribuno só exercia o seu singular poder onde estivesse presente. Longe do tribuno, qualquer um podia maltratar os plebeus. O tribuno não exercia ação alguma no que se passava fora do alcance da sua mão, do seu olhar, da sua palavra¹²⁰.

Os patrícios não haviam concedido direitos à plebe; somente haviam admitido essa inviolabilidade a alguns dos plebeus. Todavia, tanto bastava para conseguir-se já relativa segurança para todos. O tribuno era uma espécie de altar com vida, a quem se atribuía o direito de asilo¹²¹.

Os tribunos tornaram-se naturalmente os chefes da plebe e apoderaram-se do direito de julgar. Em verdade, não tinham o direito de citar para vir à sua presença, mesmo a um plebeu, mas podiam prendê-lo¹²². Uma vez sob sua mão, o homem obedecia. Bastava mesmo encontrar-se no círculo em que sua palavra se fizesse ouvir; esta palavra era irresistível, e tinham de submeter-se-lhe, quer fosse patrício quer cônsul.

O tribuno, nos primeiros tempos, não possuía autoridade política. Não sendo magistrado, não podia convocar nem as cúrias, nem as centúrias. Não apresentava proposta no Senado, de início nem mesmo se pensou que pudesse ali aparecer. O tribuno nada tinha de comum com a verdadeira cidade, isto é, com a cidade patrícia, onde não lhe reconheciam nenhuma autoridade. Este homem não era tribuno do povo, mas tribuno da plebe¹²³.

Como no passado, em Roma continua a ter, pois, duas sociedades, a cidade e a plebe: a primeira, fortemente organizada, e tendo leis, magistrados e um Senado; a segunda, permanecendo em multidão, sem direito nem lei, embora já encontrando nos seus tribunos invioláveis os seus protetores e juízes.

Nos anos que se seguiram podemos já observar como se mostram ousados os tribunos, e quantas imprevistas licenciosidades se permitiram. Nada os autorizava a convocar a plebe, mas convocavam-na. Nada os chamava ao Senado, mas sentaram-se ali, primeiro à entrada da sala, e mais tarde no interior. Nada lhes dava o direito de julgar patrícios, mas julgaram-nos e condenaram-nos. Conseqüência da inviolabilidade atribuída à sua pessoa sacrossanta. Toda força cessava

perante o tribuno. O patriciado desarmara no dia em que se declarou, com os ritos solenes, que quem tocasse o tribuno ficaria impuro. A lei dizia: “Nada se fará contra o tribuno.” Portanto, se esse tribuno convocava a plebe, esta reunia-se e ninguém podia dissolver a sua assembléia, porque a presença do tribuno colocava-a fora do alcance do patriciado e das leis. Se o tribuno entrava no Senado, ninguém podia fazê-lo sair de lá. Se agarrava um cônsul, não havia quem pudesse soltá-lo de suas mãos. Nada resistia às ousadias do tribuno. Contra o tribuno ninguém tinha força, a não ser outro tribuno.

Desde que a plebe assim encontrou os seus chefes, pouco tardou para que não tivesse também as suas assembléias deliberantes. Estas não se assemelhavam de modo algum às da cidade patricia. A plebe, nos seus comícios, estava distribuída em tribos, sendo que o domicílio regulava o lugar de cada um, e não a religião, nem a riqueza. A assembléia não principiava por um sacrifício; nesta assembléia não havia nenhuma manifestação de religião. Não se conheceram nesta assembléia os presságios, nem a voz do áugure ou a do pontífice forçando os homens a se separarem. Eram verdadeiramente os comícios da plebe, nada tinham das velhas regras, nem da religião do patriciado.

Verdade seja que, de início, estas assembléias não se ocuparam dos interesses gerais da cidade: não nomeavam magistrados, nem promulgavam leis. Apenas deliberavam acerca dos interesses da plebe, nomeavam chefes plebeus e formulavam plebiscitos. Em Roma por muito tempo se conheceram duas espécies de decretos: o *senatus-consulto* para os patrícios, e os plebiscitos para a plebe. Nem a plebe obedecia aos *senatus-consultos*, nem os patrícios aos plebiscitos. Verdadeiramente, em Roma, existiam dois povos.

Esses dois povos, sempre frente a frente um do outro, e habitando dentro dos mesmos muros, no entanto, quase nada tinham em comum. O plebeu não podia ser cônsul da cidade, nem o patrício tribuno da plebe. O plebeu não entrava na assembléia por cúrias, nem o patrício na assembléia por tribos¹²⁴.

Eram dois povos que nem mesmo se compreendiam, não tendo, por assim dizer, idéias comuns. Se o patrício falava em nome da religião e das leis, o plebeu logo declarava não conhecer religião hereditária, nem as leis dela emanadas. Se o patrício alegava o santo costume, o plebeu vinha responder em nome do direito da natureza. Classificavam-se um ao outro com exprobrações de injustiça; qualquer deles era justo de harmonia com os seus próprios princípios, e injusto segundo os princípios e as crenças do outro. A assembléia por cúrias e a reunião dos *patres* pareciam ao plebeu privilégios odiosos. O patrício via na assembléia das tribos um conciliábulo condenado pela religião. O consulado, para o plebeu, era autoridade arbitrária e tirânica, e o tribunado aparecia aos olhos do patrício como algo de ímpio, de anormal, e contrário a todos os princípios; o patrício não podia compreender essa espécie de chefe que não era sacerdote e era eleito sem auspícios. O tribunado perturbava a ordem sagrada da cidade, era o que em qualquer religião se chama heresia; o culto público ficava infamado. “Os deuses ser-nos-ão contrários”, dizia o patrício, “enquanto tivermos entre nós essa úlcera que corrói e estende a corrupção a todo o corpo social.” Durante um século, a história de Roma esteve prenhe de semelhantes mal-entendidos, entre dois povos que não pareciam falar a mesma língua. O patriciado persistia em conservar a plebe fora do corpo político; a plebe atribuía-se instituições próprias. O dualismo entre a população romana tornava-se dia a dia mais manifesto.

Algo havia, contudo, que criava um vínculo entre esses dois povos: a guerra. O patriciado tomara o cuidado de não se privar de soldados. Se deixou aos plebeus o título de cidadãos, não foi senão para poder incorporá-los nas legiões. Além disso, vigiava para que a inviolabilidade dos tribunos não se estendesse para fora de Roma, e, para isso, tinha decidido nunca o tribuno dever sair da urbe. No exército, a plebe estava submetida, sem existir ali esse duplo poder; em presença do inimigo Roma tornava-se uma.

Depois, graças ao costume, adquirido após a expulsão dos reis, de reunir o exército para consultá-lo sobre os interesses públicos, ou sobre a escolha dos magistrados, havia assembléias mistas em que a plebe aparecia lado a lado dos patrícios. Ora, aprendemos claramente na lição da história como os comícios por centúrias tomaram cada vez mais importância até se tornarem, insensivelmente, nos chamados grandes comícios. Com efeito, no conflito travado entre a assembléia por cúrias e a assembléia por tribos, parece natural a assembléia centúrial ter-se tornado uma espécie de terreno neutro onde, de preferência, os interesses gerais se debatiam.

O plebeu nem sempre era pobre. Muitas vezes, pertencia a alguma família originária de outra urbe, onde fora rica e considerada, mas a sorte da guerra transferira-a para Roma, sem lhe tirar a riqueza nem esse sentimento de dignidade que de originário a acompanha. Algumas vezes também, o plebeu pudera enriquecer-se pelo trabalho, sobretudo no tempo dos reis. Quando Sêrvio dividiu a população em classes, de acordo com a fortuna, entraram na primeira alguns plebeus. O patriciado não tinha ousado, ou não tinha podido suprimir esta divisão em classes. Não faltavam, pois, plebeus combatendo ao lado dos patrícios nas primeiras filas da legião e votando com estes nas primeiras centúrias.

Esta classe rica, orgulhosa, mas também prudente, não podia comprazer-se com as perturbações da ordem e devia receá-las por ter muito a perder, caso Roma caísse, e teria sempre muito a ganhar caso se engrandecesse, e assim foi a natural intermediária entre as duas ordens inimigas.

Não parece que a plebe tenha mostrado a menor repugnância por ver estabelecerem-se, no seu próprio seio, as distinções da riqueza. Trinta e seis anos depois da criação do tribunado, o número de tribunos foi elevado a dez, a fim de existirem dois por cada uma das cinco classes. A plebe, portanto, aceitava e conservava a divisão estabelecida por Sêrvio. E até mesmo a parte pobre, apesar de não estar compreendida nas classes, não fazia ouvir reclamação alguma; deixou aos mais abastados esse privilégio sem querer exigir que se escolhessem os tribunos entre os seus.

Quanto aos patrícios, receavam pouco a importância tomada pela riqueza, porque também eram ricos. Mais prudentes, ou mais felizes do que os eupátridas de Atenas, que caíram no nada quando o governo da sociedade passou à riqueza, os patrícios não descuidaram nunca da agricultura, nem do comércio, nem mesmo da indústria. Aumentar a sua fortuna foi sempre a sua maior preocupação. O trabalho, a frugalidade, a boa especulação foram sempre as suas virtudes. Além disso, cada vitória sobre o inimigo, cada conquista, alargava sempre os seus domínios. Deste modo, não viram grande mal no fato de o po-der se aliar à riqueza.

Os hábitos e o caráter dos patrícios eram tais que estes não podiam nutrir desprezo pelo rico, mesmo da plebe. O plebeu rico aproximava-se deles, vivia com eles, e entre uns e outros se estabeleciam muitas relações. Este contato permanente conduzia a certo intercâmbio de idéias. O plebeu obrigava o patrício a compreender, pouco a pouco, os desejos e os direitos da plebe. O patrício acabava por deixar convencer-se, chegando insensivelmente a ter opinião menos firme e menos ativa da sua superioridade; já não estava tão seguro do seu direito. Ora, quando a aristocracia chega a duvidar da legitimidade do seu mando, já não tem coragem para defendê-lo, ou defende-o mal. Desde que as prerrogativas do patrício já não são artigo de fé para ele próprio, podemos dizer que o patriciado está parcialmente vencido.

A classe rica parece ter exercido ação de outro gênero sobre a plebe, de onde saía e da qual ainda não se emancipara. Como esta classe tivesse interesse na grandeza de Roma, desejara união entre as suas ordens. Além disso era ambiciosa; calculava que a separação absoluta entre as duas classes, patrícia e plebéia, limitasse para sempre sua liberdade, acorrentando-a para sempre à classe inferior, enquanto a união das duas ordens lhe abriria uma estrada cujo fim não se podia ver. Esforçou-se, pois, em imprimir às idéias e aos desejos da plebe outra direção. Em vez de persistir em formar uma classe separada, em vez de penosamente trabalhar por conseguir leis particulares, que a outra classe nunca reconheceria, em vez de procurar paulatinamente nos seus plebiscitos obter leis especiais para seu uso ou elaborar código sem nenhum valor oficial, a ambição incutiu-lhe que penetrasse na cidade patrícia e compartilhasse ali das leis, das instituições e das dignidades do patrício. Os desejos da plebe concorreram então para a união entre as duas ordens, em condições de igualdade.

A plebe, uma vez escolhido este caminho, começou por reclamar um código. Havia leis em Roma, como em todas as urbes, leis invariáveis e sagradas, que eram escritas e tinham seu texto guardado pelos sacerdotes¹²⁵. Mas essas leis, que faziam parte da religião, apenas se aplicavam aos membros da cidade religiosa. O plebeu não tinha o direito de conhecê-las, e podemos crer que tampouco tivesse o direito de invocá-las. Essas leis existiam para as cúrias, para as *gentes*, para os patrícios e seus clientes, mas não para outros homens. Não reconheciam o direito de propriedade a quem não tivesse *sacra*; não concediam a ação em justiça a quem não tivesse patrono. Era este caráter exclusivamente religioso da lei que a plebe desejava fazer desaparecer. A plebe pediu não somente leis escritas e tornadas públicas, mas ainda que fossem igualmente aplicáveis a patrícios e a plebeus.

Parece que os tribunos desejaram inicialmente que essas leis fossem redigidas por plebeus. Os patrícios responderam-lhes que os tribunos ignoravam, aparentemente, o que era uma lei, porque, de outro modo, não ousariam manifestar semelhante opinião. “Inteiramente impossível os plebeus publicarem leis”, disseram os patrícios; “vós, não tendo auspícios, nem desempenhando atos religiosos, que tendes de comum com todas as coisas sagradas, no número das quais se conta a lei?”¹²⁶ A pretensão da plebe revelava-se, pois, como coisa monstruosa e ímpia aos olhos dos patrícios. Por isso os velhos anais, que Tito Lívio e Dionísio compulsaram nesta altura da história, mencionaram horríveis prodígios, como o céu em fogo, os espectros esvoaçando no ar, as chuvas de sangue¹²⁷. O verdadeiro prodígio consistia, porém, no fato de os plebeus ousarem fazer leis. Entre as duas ordens, cada qual alarmando-se com a insistência da outra, a república arrastou-se oito anos à mercê da incerteza. Depois, os tribunos vo-taram este compromisso: “Já que não quereis que a lei seja escrita pelos plebeus, escolheremos legisladores nas duas ordens.” Com isso julgavam conceder muito; mas era muito pouco ainda, em consideração aos tão rigorosos princípios da religião patrícia. O Senado replicou que não se opunha de modo algum à redação de um código, mas que esse código não podia ser redigido senão por patrícios. Acabou-se por encontrar o meio de conciliar os interesses da plebe com a necessidade religiosa invocada pelo patriciado: decidiu-se que os legisladores seriam todos pa-trícios, mas o seu código, antes de ser promulgado e posto em vigor, devia ser exposto ao público e submetido a aprovação prévia de todas as classes.

Não é este o momento oportuno para se analisar o código dos decênviros. Importa tão-somente anotar-se, desde já, ter sido esta obra dos legisladores previamente exposta no fórum e livremente discutida por todos os cidadãos, aceita pelos comícios centuriais, isto é, pela assembléia em que as duas ordens iam juntas votar. Havia nisso uma profunda inovação.

Adotada por todas as classes, a todas estas daqui em diante ficou sendo aplicada a mesma lei. Não se encontra nos vestígios deste código, chegados até nossos dias, uma única palavra que implique uma desigualdade entre o plebeu e o patrício, quer no direito de propriedade, quer nos contratos e obrigações, ou mesmo no processo. A partir deste momento, o plebeu compareceu perante o mesmo tribunal que o patrício, agiu como patrício e foi julgado pela mesma lei do patrício. Não podia fazer-se, pois, revolução mais radical; os hábitos de cada dia, os costumes, os sentimentos do homem para com o homem, a idéia da dignidade pessoal, o princípio do direito, tudo se encontra substituído em Roma.

Como restassem algumas leis a decretar, nomearam-se novos decênviros e, entre eles, encontravam-se três plebeus. Assim, depois de, com tanta energia, se haver proclamado pertencer o direito de elaborar leis só à classe patrícia, assistimos a tão rápido progresso nas idéias que, ao fim de um ano, já se admitiam os plebeus como legisladores.

Os costumes tendiam para a igualdade. Estava-se em plano inclinado em que já não se podia parar. Tornou-se necessário fazer lei proibindo o casamento entre as duas classes: prova certa de já não bastarem a religião e os costumes a interditá-lo. Mas apenas acabaram de criar esta lei, logo a mesma caiu em desgraça perante geral reprovação. Alguns patrícios persistiram, ainda alegando a religião: “O nosso sangue vai macular-se, e o culto hereditário de cada família ficará infamado; ninguém futuramente conhecerá o sangue de seu nascimento, nem a que sacrifícios pertence; isto será a ruína de todas as instituições divinas e humanas.” Os plebeus nada ouviam dos argumentos, que lhes pareciam sutilezas sem valor. Discutir artigos de fé perante homens sem religião é trabalho inútil. Além disso, os tribunos replicavam com muita justeza: “Se é verdade a vossa religião falar tão claro, que necessidade tendes da lei? Esta para nada vos serve. Retirai-a e ficareis tão livres como anteriormente para não vos aliardes às famílias plebéias.” A lei foi retirada. Logo os casamentos se tornaram freqüentes entre as duas ordens. Os plebeus ricos foram a tal ponto procurados que, para só falarmos dos Licínios, vimos estes unindo-se a três *gentes* patrícias: aos Fábios, aos Cornélios e aos Mânlios¹²⁸. Pôde reconhecer-se, neste dia, como a lei fora até então a única barreira a separar as duas classes. Depois, o sangue patrício e o sangue plebeu misturaram-se livremente.

Quando esta igualdade se conquista para a vida particular, conseguido assim o mais difícil, parecia que, do mesmo modo, existisse a mesma igualdade em política. A plebe interrogou-se, pois, sobre a razão por que lhe estava proibido o consulado, sem encontrar motivos para continuar ainda afastada.

Existia, contudo, razão muito forte para isso. O consulado era não somente o comando, mas também o sa-cerdócio. Para ser cônsul, não bastava oferecerem-se garantias de inteligência, de coragem e de probidade; era preciso, sobretudo, ser hábil para realizar as cerimônias do culto público. Cumpria que os ritos ficassem bem observados e os deuses contentados. Ora, só os patrícios possuíam esse caráter sagrado que permitia pronunciar as orações e chamar a proteção divina sobre a cidade. O plebeu nada tinha de comum com o culto e, por isso, a religião se opunha que fosse cônsul, *nefas plebeium consulem fieri*.

Pode calcular-se a surpresa e indignação do patriciado quando os plebeus manifestaram pela primeira vez a pretensão de também serem cônsules. A religião parecia ameaçada. Deu-lhes muito trabalho fazerem compreender isto à plebe; disseram-lhe da importância assumida pela religião na cidade; como a religião fundara a urbe, presidia todos os atos públicos, dirigia as assembléias deliberantes e dava à república os seus magistrados. Acrescentou-se ainda ser esta religião, de acordo com a regra antiga (*more majorum*), patrimônio dos patrícios, não podendo ser conhecidos nem praticados os seus ritos senão por patrícios, e, finalmente, não aceitarem os deuses o sacrifício quando ofertado pelo plebeu. Propor a criação de cônsules plebeus equivalia a querer suprimir a religião da cidade; dali em diante, o culto ficaria desonrado e a cidade não estaria mais em paz com os seus deuses¹²⁹.

O patriciado usou de todas as suas forças e habilidades para afastar os plebeus das suas magistraturas. Defendia ao mesmo tempo sua religião e seu poder. O patriciado, ao ver o consulado em perigo de ser alcançado pela plebe, desligou do mesmo a função religiosa, a de mais importância entre todas, a que consistia em fazer a lustração dos cidadãos; e assim se instituíram os censores. Em dado momento, ao parecer-lhe muito difícil resistir aos desejos dos plebeus, substituiu o consulado pelo tribunado militar. A plebe mostrou, aliás, uma grande paciência; soube aguardar durante setenta e cinco anos a realização do seu desejo. Torna-se visível que a plebe mostra muito menos ardor pela obtenção das altas magistraturas do que mostrara pela conquista do tribunado e de um código.

Mas, se a plebe era bastante indiferente a esse respeito, havia uma aristocracia plebéia cheia de ambições. Veja-se esta lenda da época: “Fábio Ambusto, um dos patrícios mais eminentes, casara suas duas filhas, uma com determinado patrício que veio a ser tribuno militar, a outra com Licínio Estolão, homem muito conhecido, mas plebeu. Esta última encontrava-se certo dia em casa de sua irmã, quando os lictores, ao trazerem para casa o tribuno militar, bateram à porta com os seus fascas. Como ignorasse este uso, teve medo. Os risos e as expressões irônicas de sua irmã fizeram-lhe ver como um casamento plebeu a tinha feito descer, colocando-a em família em que as dignidades e as honras jamais poderiam entrar. Seu pai adivinhou-lhe o desgosto, consolou-a e prometeu-lhe que havia de vir o dia em que teria em sua casa tudo o que acabara de observar em casa de sua irmã, entendeu-se com seu genro e juntos envidaram esforços no mesmo propósito.” Esta lenda, entre alguns detalhes pueris e inverossímeis, mostra-nos, no entanto, duas coisas: a primeira, que a aristocracia plebéia, à

força de viver com os patrícios, adotava suas ambições e aspirava assim às dignidades do patriciado; e, em segundo lugar, que havia patrícios encorajando e excitando as ambições da nova aristocracia, que se unira a ela pelos mais estreitos laços.

Parece que Licínio, e Séxtio, que se juntou a este, não contavam com que a plebe fizesse grandes esforços para que lhes fosse dado o direito de serem cônsules. Na verdade, julgaram seu dever propor três leis ao mesmo tempo: a que tinha por objeto estabelecer a obrigatoriedade de um dos cônsules ser forçosamente escolhido na plebe foi precedida de duas outras, uma que diminuía as dívidas e a outra que concedia terras ao povo. Tornava-se evidente que as duas primeiras deviam ter servido para estimular o interesse da plebe em favor da terceira. Houve certo momento em que a plebe se revelou com bastante clarividência: pegou das propostas de Licínio o que estas tinham para seu interesse, isto é, a redução das dívidas e a distribuição de terras, e deixou de parte o consulado. Mas Licínio replicou-lhe serem as três leis inseparáveis, sendo indispensável aceitá-las ou rejeitá-las conjuntamente. A constituição romana autorizava tal processo. Claro que a plebe preferiu tudo aceitar a tudo perder.

Mas não bastava que a plebe quisesse fazer leis, porque nesta época era preciso ainda que o Senado convocasse os grandes comícios e em seguida ratificasse o decreto¹³⁰. Este recusou-se a isso durante dez anos. Por fim, deu-se certo acontecimento de que Tito Lívio nos deixou memória pouco clara¹³¹; parece ter a plebe tomado armas e a guerra civil ensanguentado as ruas de Roma. O patriciado vencido promulgou um senatus-consulto, pelo qual aprovava e confirmava de antemão todos os decretos que o povo apresentasse nesse ano. Nada impedia que agora os tribunos fizessem votar as suas três leis. A partir desse momento, a plebe teve, por ano, em cada dois cônsules, um plebeu, e não demorou que alcançasse as outras magistraturas. O plebeu usou a toga de púrpura e foi precedido pelos fasces: administrou a justiça, foi senador, governou a cidade e comandou as legiões.

Restavam os sacerdócios, e não parecia que pudessem ser tirados aos patrícios, por haver um dogma inabalável na antiga religião, pelo qual o direito de dizer a oração e de tocar nos objetos sagrados só se transmitia pelo sangue. A ciência dos ritos, como a posse dos deuses, era hereditária. Do mesmo modo que o culto doméstico era patrimônio de que nenhum estranho podia partilhar, o culto da cidade pertencia exclusivamente às famílias que haviam formado a cidade primitiva. Seguramente, nos primeiros séculos de Roma, não acudira ao espírito de ninguém que qualquer plebeu pudesse vir a ser pontífice.

Mas as idéias tinham evoluído. A plebe, suprimindo da religião a regra de hereditariedade, criara uma religião para seu uso. Concedera-se a si própria lares domésticos, altares de encruzilhada, lares de tribo. Em princípio, o patrício só teve desprezo por essa paródia à sua religião. Mas, como o tempo a tornasse coisa séria, o plebeu passou a considerar-se igual ao patrício, mesmo sob o ponto de vista do culto e em relação aos seus deuses.

Temos aqui dois princípios em presença um do outro. O patriciado persistia afirmando que o caráter sacerdotal e o direito de adorar a divindade eram hereditários. A plebe libertava a religião e o sacerdócio dessa antiga regra da hereditariedade; pretendia que todo homem estivesse apto a pronunciar a prece, e, sendo cidadão, tivesse o direito de realizar as cerimônias do culto da cidade, chegando por fim à conclusão de que o plebeu podia ser pontífice.

Se os sacerdócios estivessem separados dos comandos e da política, é possível que os plebeus não os tivessem desejado tão ardentemente. Mas todas estas coisas estavam confundidas: o sacerdote era o magistrado, o pontífice era o juiz, o áugure podia dissolver as assembléias públicas. A plebe não deixou de se aperceber de que sem os sacerdócios não tinha realmente nem a igualdade civil, nem a igualdade política. Exigiu, pois, a partilha do pontificado entre as duas ordens, tal como antes já havia reclamado sua participação no consulado.

Tornava-se difícil objetar alegando sua incapacidade religiosa, porque havia sessenta anos que se via o plebeu, como cônsul, realizando os sacrifícios; como censor, fazendo a lustração, e, como vencedor do inimigo, cumprindo as sagradas formalidades do triunfo. Pelas magistraturas, a plebe já tinha se apoderado de parte dos sacerdócios; não era fácil salvar o resto. A fé no princípio da hereditariedade religiosa, mesmo entre os próprios patrícios, estava abalada. Em vão alguns dentre estes invocaram as velhas regras, exclamando: “O culto vai ser alterado, manchado por mãos indignas; provocareis os próprios deuses; tomai cuidado que a sua cólera não se faça sentir na nossa urbe.”¹³² Não parece terem exercido estes argumentos muita influência na plebe, nem mesmo que a maioria do patriciado se tenha comovido com eles. Os novos costumes davam a vitória ao princípio plebeu. Decidiu-se, pois, que a metade dos pontífices e dos áugures seria, dali em diante, escolhida entre os da plebe¹³³.

Foi esta a última conquista da classe inferior, mas também a plebe nada mais tinha a desejar. O patriciado chegara à perda de sua superioridade religiosa. Já nada o distinguia da plebe; do patriciado nada mais ficara que um nome, uma recordação. Os velhos princípios sobre os quais a cidade romana, como todas as cidades antigas, se fundara, tinham desaparecido. Da antiga religião hereditária, que durante muito tempo governara os homens e estabelecera categorias entre estes, nada mais restava do que meras formalidades externas. O plebeu lutara contra a religião durante quatro séculos, na república e no tempo dos reis, mas saíra finalmente vencedor.

CAPÍTULO VIII
*Modificações do direito privado;
o código das Doze Tábuas; o código de Sólon*

Não é da natureza do direito ser absoluto e imutável; modifica-se e transforma-se, como toda a obra humana. Cada sociedade tem o seu direito, com ela se formando e se desenvolvendo, como ela se transformando e enfim seguindo sempre o movimento das suas instituições, dos seus costumes e das suas crenças.

Os homens dos tempos antigos estavam submetidos a uma religião, tanto mais poderosa sobre suas almas quanto mais grosseira; essa religião ditara-lhes o direito, do mesmo modo como lhes dera suas instituições políticas. Mas sucedeu que a sociedade se transformou. O regime patriarcal que esta religião hereditária engendrara dissolveu-se, com o tempo, no regime da cidade. Insensivelmente, a *gens* desmembrou-se, o filho mais novo desligou-se do primogênito e o servo desobrigou-se do chefe; a classe inferior cresceu, armou-se e acabou por vencer a aristocracia e conquistar a igualdade. Esta revolução no estado social devia trazer consigo outra no direito, porque os eupátridas e os patrícios estavam tão ligados à velha religião das famílias e por consequência ao velho direito, quanto a classe inferior odiava essa religião hereditária, que por muito tempo mantivera sua inferioridade, e detestava esse direito antigo, que a conservara oprimida. Não só o detestava, como nem mesmo o compreendia. Como não tinha as mesmas crenças sobre as quais o direito se fundara, este parecia-lhe sem fundamento. Achava-o injusto e, desde então, tornou-se impossível que continuasse de pé.

Se nos colocarmos na época em que a plebe engrandeceu e entrou no corpo político, e compararmos o direito dessa época com o direito primitivo, graves alterações nos aparecerão logo à primeira vista. A primeira, e a mais notável de todas, é o direito ter-se tornado público e co-nhecido por todos. Já não é esse canto sagrado e misterioso, que se repete, de idade em idade, com piedoso respeito, que só os sacerdotes escreviam e apenas os ho-mens das famílias religiosas podiam conhecer. O direito desapareceu dos rituais e dos livros dos sacerdotes; perdeu o seu mistério religioso; é língua que todos podem ler e falar.

Alguna coisa de mais grave se manifesta ainda nos códigos. A natureza da lei e seu fundamento já não são os mesmos que no período precedente. Antigamente, a lei era decreto da religião; passava por revelação feita pelos deuses aos antepassados, ao divino fundador, aos reis sagrados e aos magistrados-sacerdotes. Nos novos códigos, ao contrário, não é já em nome dos deuses que o legislador fala; os decênvios de Roma receberam o seu poder do povo, e, do mesmo modo, foi o povo quem investiu Sólon no direito de promulgar leis. O legislador, assim, não representa mais a tradição religiosa, porém a vontade popular. A lei, doravante, tem por princípio o interesse dos homens, e por fundamento o assentimento do maior número. Daqui resultaram duas consequências. Primeiro, a de a lei já não se apresentar como fórmula imutável e indiscutível. Ao tornar-se obra humana, reconhece-se sujeita à alteração. Dizem-no as Doze Tábuas: “Aquilo que os sufrágios do povo em último lugar ordenaram é a lei.”¹³⁴ De todos os textos que nos restam do código, nenhum há de maior importância do que aquele, nem que melhor nos indique sobre o caráter da revolução então operada no direito. A lei já não é tradição santa, *mos*; mas simples texto, *lex*, e como representa a vontade dos homens que a fizeram, essa mesma vontade pode revogá-la.

A outra consequência é a lei, que anteriormente era uma parte da religião e, por conseguinte, patrimônio das famílias sagradas, tornar-se doravante propriedade comum de todos os cidadãos. O plebeu pode invocá-la e mover ação em justiça. Quando muito, o patrício de Roma, mais tenaz ou mais astucioso que o eupátrida de Atenas, tentou esconder à multidão as formas do processo, mas essas mesmas não tardaram em divulgar-se.

Assim o direito mudou de natureza. Desde então, já não podia conter as mesmas prescrições da época precedente. Enquanto a religião exerceu influência no processo, este regulou as relações dos homens entre si em harmonia com os princípios dessa religião. Mas a classe inferior, trazendo para a cidade outros princípios, nada compreendia, nem das antigas regras do direito de propriedade, nem do velho direito de sucessão, nem da autoridade absoluta do pai, nem do parentesco da agnação. Queria que tudo isso desaparecesse.

Na verdade, esta evolução no direito não pode operar-se instantaneamente, de uma só vez. Se algumas vezes é possível ao homem modificar bruscamente as suas instituições políticas, este não pode, contudo, alterar as suas leis e o seu direito privado senão com lentidão e gradualmente. Prova-se esta asserção tanto com a história do direito romano como com a do direito ateniense.

As Doze Tábuas, como já vimos, foram escritas em ambiente de evolução social; foram os patrícios que as fizeram, mas a pedido e para uso da plebe. Esta legislação já não é, pois, o direito primitivo de Roma; mas também não é ainda o direito pretoriano; é uma transição entre os dois direitos.

Vejamos os pontos em que as Doze Tábuas não se afastam ainda do direito antigo:

Conservam o poder do pai; deixam-no julgar seu filho, condená-lo à morte, vendê-lo. Durante a vida do pai, o filho nunca é maior.

Pelo que respeita às sucessões, mantém de igual modo as antigas regras; a herança passa aos agnados e, à falta de agnados, aos *gentiles*. Quanto aos cognados, isto é, quanto aos parentes pelas mulheres, a lei ainda os desconhece; não herdamos uns dos outros; a mãe não sucede ao filho, nem o filho à mãe¹³⁵.

À emancipação e à adoção, a nova lei conserva-lhes o caráter e os efeitos que esses dois atos tiveram no direito antigo. O filho emancipado não toma parte no culto da família, e segue-se daí já não ter seu direito à sucessão.

Vejamos agora os pontos em que esta legislação se afasta do direito primitivo:

Admite expressamente que o patrimônio pode ser partilhado entre os irmãos, pois lhes concede a *actio familiae erciscundae*¹³⁶.

Diz só poder o pai dispor por três vezes da pessoa do filho e, depois de três vendas, o filho ficar livre¹³⁷. Foi este o primeiro golpe vibrado pelo direito romano na autoridade paterna.

Uma outra alteração, e a mais grave, foi a que deu ao homem a faculdade de poder testar. Antigamente, o filho era herdeiro *seu e necessário* e, à falta de filho, herdava o mais próximo agnado: à falta de agnados, os bens recaíam na *gens*, como recordação do tempo em que a *gens*, ainda indivisa, era única possuidora do domínio que mais tarde se cindira. As Doze Tábuas abandonam esses velhos princípios; consideram a propriedade como pertencente não mais à *gens*, mas ao indivíduo, e, portanto, reconhecem no homem o direito de poder dispor de seus bens por testamento.

Não é que no direito primitivo o testamento fosse in-teiramente desconhecido. O homem já pudera escolher um legatário fora da *gens*, mas sob condição de fazer aprovar a sua escolha pela assembleia das cúrias, de forma que só a vontade de toda a cidade pudesse fazer revogar a ordem outrora estabelecida pela religião. O novo direito desembarçou o testamento dessa regra incômoda e deu-lhe formalidade mais fácil: a de venda simulada. O homem fingirá vender os seus bens àquele que escolheu para legatário, e, na realidade, fará testamento sem ter necessidade de comparecer perante a assembleia do povo.

Esta forma de testamento tinha a grande vantagem de ser permitida ao plebeu. Este, que nada tinha em comum com as cúrias, não tivera até então nenhum meio próprio de testar¹³⁸. Daí em diante, pôde usar o processo de venda fictícia e dispor de seus bens. O que encontramos de mais notável neste período da história da legislação romana é que, pela introdução de certas fórmulas novas, o direito pôde alargar sua ação e seus benefícios às classes inferiores. As velhas regras e as antigas formalidades não tinham podido, e não podiam ainda, aplicar-se adequadamente senão às famílias religiosas, mas inventaram-se novas regras e novos processos aplicáveis aos plebeus.

Pela mesma razão e em consequência da mesma necessidade, as inovações são introduzidas na parte de direito que se referia ao casamento. É claro que as famílias plebéias não praticavam o casamento sagrado, e podemos crer que, para estas, a união conjugal assentasse unicamente na mútua convenção das partes (*mutuus consensus*) e no afeto que se haviam prometido os dois contraentes (*affectio maritalis*). Nenhuma formalidade civil ou religiosa se realizava. O casamento plebeu acabou, com o tempo, por prevalecer nos costumes e no direito, embora, de início, as leis da cidade patrícia não lhe reconhecessem valor algum. Ora, isto trazia consigo graves consequências; como o poder marital e paterno não derivava, aos olhos do patrício, senão da cerimônia religiosa que iniciara a mulher no culto do esposo, resultava que o plebeu não tinha esse poder. A lei não lhe reconhecia família, e para o plebeu não existia direito privado. Era uma situação que já não podia prolongar-se. Criou-se, pois, um processo para uso do plebeu e que, para as relações civis, produzisse os mesmos efeitos que o casamento sagrado. Recorreu-se, como para o testamento, a uma venda fictícia. A mulher foi comprada pelo marido (*coemptio*); e, desde então, foi considerada em direito como fazendo parte de sua propriedade (*familia*), ficou-lhe *na mão*, com a categoria de filha, absolutamente como se a cerimônia religiosa se tivesse realizado¹³⁹.

Não podemos afirmar se este processo foi mais antigo que as Doze Tábuas. É certo, pelo menos, a nova legislação o reconhecer como legítimo. Dava-se assim ao plebeu um direito privado análogo, nos seus efeitos, ao direito do patrício, embora dele muito diferisse nos seus princípios.

À *coemptio* corresponde o *usus*; são duas formas de um mesmo ato. Todo objeto pode ser indiferentemente adquirido por duas maneiras: por compra ou *por uso*; o mesmo se dá com a propriedade fictícia da mulher. Aqui, neste caso, o *uso* está na coabitação por um ano, estabelecendo-se entre os dois esposos os mesmos vínculos de direito que os derivados da compra ou da cerimônia religiosa. Não é preciso acrescentar-se dever ser a coabitação precedida do casamento, pelo menos do casamento plebeu efetuado por consentimento e afeto das partes. Nem a *coemptio*, nem o *usus* criavam a união moral entre os esposos, porque não ocorriam senão depois do casamento e apenas estabeleciam vínculo de direito. Não eram, como muitas vezes se tem repetido, modos do casamento, eram unicamente meios de aquisição do poder marital e paternal¹⁴⁰.

Mas o poder marital dos tempos antigos apresenta consequências que, na época da história em que estamos, começam já a parecer excessivas. Vimos como a mulher estava inteiramente sujeita ao marido, indo o direito deste até poder aliená-la ou vendê-la¹⁴¹. Sob outro ponto de vista, o poder marital produzia ainda efeitos que o bom senso do plebeu só com dificuldade

compreendia; assim, a mulher colocada *na mão* de seu marido estava separada de maneira absoluta de sua família paterna, da qual não herdava, nem com ela conservava laço, nem parentesco de espécie alguma, nos termos dessa lei. Isto seria bom no direito primitivo, quando a religião proibia à mesma pessoa que pertencesse a duas *gentes*, sacrificasse a dois lares e herdasse duas casas. Mas o poder marital já não se concebia com este rigor e podiam alegar-se muitos motivos excelentes para escapar a essas duas conseqüências. Por isso, a lei das Doze Tábuas, embora estabelecesse a coabitação por um ano como já dando ao homem o poder sobre a mulher, foi obrigada a deixar aos esposos liberdade para não contratarem regime tão rigoroso. Se a mulher interrompesse em cada ano a coabitação, embora só por sua ausência em três noites, era o bastante para que não se estabelecesse o poder marital. A partir de então, a mulher condenou um vínculo de direito com a sua própria família, e dela já podia herdar.

Sem se tornar necessário entrarmos em mais longos detalhes, vê-se como o código das Doze Tábuas já se afasta muito do direito primitivo. A legislação romana transforma-se, tal como o governo e o estado social. Pouco a pouco, e quase em cada geração, produz-se alguma nova alteração. À medida que as classes inferiores progridem na ordem política, alguma nova modificação se introduz nas regras do direito. Primeiramente, o casamento será permitido entre patrícios e plebeus. A seguir, a lei Papíria proíbe ao devedor empenhar a sua pessoa ao credor. É o processo que vai simplificar-se, com grande proveito dos plebeus, pela abolição das *ações da lei*. É, enfim, o pretor quem, segundo o caminho que as Doze Tábuas lhe abriram, traçará ao lado do direito antigo um direito absolutamente novo, sem a religião o ter ditado e aproximando-se cada dia mais do direito natural.

Revolução análoga aconteceu no direito ateniense. Sabe-se terem sido redigidos dois códigos de leis em Atenas no intervalo de trinta anos, o primeiro por Drácon, e o segundo por Sólon. O de Drácon foi escrito no auge da luta entre as duas classes, e quando os eupátridas ainda não estavam vencidos. Sólon redigiu o seu, no próprio momento em que a classe inferior o conquistou. Por isso, as diferenças entre os dois códigos são tão profundas.

Drácon era um eupátrida; tinha todos os sentimentos da sua casta e “estava instruído no direito religioso”. Não parece ter feito outra coisa mais do que registrar por escrito os velhos costumes, sem nada ali lhes alterar. A sua primeira lei é esta: “Devemos honrar os deuses e os heróis do país e oferecer-lhes sacrifícios anuais, sem nos afastarmos dos ritos seguidos pelos antepassados.” Conservou-se recordação das duas leis sobre o assassinio; prescreviam que o culpado fosse afastado dos templos, e lhe fosse proibido tocar na água lustral e nos vasos das cerimônias¹⁴².

As suas leis mostraram-se cruéis às gerações seguintes. Eram, com efeito, leis ditadas por uma religião implacável, vendo em toda falta uma ofensa à divindade, e em toda ofensa à divindade um crime irremissível. O roubo punia-se com a morte, como atentado à religião da propriedade.

Um curioso artigo que ficou conservado desta legislação afirma-nos o espírito que presidiu à sua feitura. Apenas concedia o direito de demandar em justiça, por um crime, aos parentes do morto e aos membros da sua *gens*¹⁴³. Vê-se quanto, nesta época, era ainda poderosa a *gens*, que não permitia à cidade intervir por dever de ofício nos seus negócios, embora fosse para vingá-la. O homem pertencia mais à família do que à cidade.

Em tudo o que até nós chegou sobre esta legislação, vemos não ter ela feito mais do que reproduzir o direito antigo. Tinha a dureza e a rigidez da velha lei não-escrita. Pode-se crer que fixava uma demarcação bem profunda entre as classes, ao sabermos como a classe inferior sempre detestou e veio reclamar, ao fim de trinta anos, nova legislação.

O código de Sólon é inteiramente diferente; vê-se corresponder a uma grande revolução social. A primeira coisa que nele se nota é as leis serem as mesmas para todos. Não estabeleceu distinção entre o eupátrida, o simples homem livre e o teta. Essas palavras nem mesmo se encontram em nenhum dos artigos da lei que chegaram até nós. Sólon jactava-se nos seus versos de ter escrito as mesmas leis para os grandes e para os pequenos¹⁴⁴.

Tal como as Doze Tábuas, o código de Sólon afasta-se do direito antigo em muitos pontos, embora em outros lhe permaneça fiel. Isto não quer dizer que os decênviros romanos tenham copiado as leis de Atenas, mas as duas legislações, obra de uma mesma época, conseqüências de uma mesma revolução social, não podiam deixar de se assemelhar. Esta analogia apenas se mostra no espírito das duas legislações, pois a comparação entre seus artigos apresenta-nos numerosas diferenças no seu sentido. Há pontos sobre os quais o código de Sólon se aproximou mais do direito primitivo do que as Doze Tábuas, embora haja outros em que dele mais se afaste.

O direito antigo prescrevia que só fosse herdeiro o filho primogênito. A lei de Sólon afastou-se dessa regra para dizer em termos formais: “Os irmãos partilharão do patrimônio.” Mas o legislador não se afasta do direito primitivo a ponto de dar à irmã uma parte na sucessão: “A partilha”, diz ele, “far-se-á *entre os filhos*.”¹⁴⁵

Há mais: se o pai só deixa uma filha, essa filha única não pode ser herdeira; é sempre o mais próximo agnado quem toma a sucessão. Neste ponto, Sólon conforma-se com o direito antigo, mas conseguiu pelo menos dar à filha o gozo do patrimônio, obrigando o herdeiro a casar com ela¹⁴⁶.

O velho direito desconhecia o parentesco pelas mulheres; Sólon admite-o no novo direito, mas colocando-o em inferioridade perante o parentesco pelos varões. É esta a sua lei¹⁴⁷: “Se um pai, morrendo intestado, não deixar mais do que

uma filha, herda o agnado mais próximo, casando com a filha. Se não deixar descendentes, herda seu irmão, não sua irmã; o seu irmão germano ou consanguíneo, não seu irmão uterino. À falta de irmãos ou de filhos de irmãos, a sucessão passa à irmã. Se não há irmãos, nem irmãs, nem sobrinhos, herdam os primos, e os filhos de primo, do lado paterno. Se não se encontram primos do lado paterno (isto é, entre os agnados), a sucessão é deferida aos colaterais do lado materno (quer dizer, aos cognados).” Assim, as mulheres começam a ter direitos à sucessão, mas inferiores aos dos homens; a lei enuncia formalmente este princípio: “Os varões e os descendentes dos varões excluem as mulheres e os descendentes das mulheres.” Pelo menos esta espécie de parentesco está reconhecida e tem seu lugar nas leis, prova certa de começar o direito natural a falar quase tão alto como a velha religião.

Sólon introduziu ainda na legislação ateniense alguma coisa de bastante inovador, o testamento. Antes dele, os bens passavam necessariamente ao mais próximo agnado, ou, à falta de agnados, aos *genetas* (*gentiles*)¹⁴⁸, donde derivava que os bens não eram considerados pertencentes ao indivíduo, mas à família. Mas no tempo de Sólon começou a conceber-se o direito de propriedade de modo diverso; a desagregação do antigo *génos* fizera de cada domínio patrimônio próprio de um indivíduo. O legislador permitiu, pois, ao homem dispor de seus bens e escolher legatário. Todavia, ao suprimir o direito que o *génos* tivera sobre os bens de cada um dos seus membros, não suprimiu o direito da família natural; o filho continuou herdeiro necessário; se o falecido só deixava uma filha, não podia escolher o seu herdeiro senão com a condição de que este casaria com a filha; sem filhos, o homem era livre para testar à sua vontade¹⁴⁹. Esta última regra foi absolutamente nova no direito ateniense, e por ela podemos ver como se formaram então novas idéias sobre a família e como se principiava a distingui-la do antigo *génos*.

A religião primitiva dera ao pai, em casa, uma autoridade soberana. O direito antigo de Atenas permitia-lhe até a venda ou a morte de seu filho¹⁵⁰. Sólon, conformando-se com os novos costumes, impôs limitações a esse poder¹⁵¹; sabe-se que, com certeza, proibiu ao pai vender sua filha, exceto se esta tivesse cometido uma falta grave, e provavelmente o mesmo impedimento terá protegido o filho. A autoridade paterna ia-se enfraquecendo à medida que a antiga religião perdia o seu império, o que se realizou mais cedo em Atenas do que em Roma. Por isso o direito ateniense não se contentou em dizer como as Doze Tábuas: “Depois da terceira venda, o filho será livre.” Permite ao filho, chegado a uma certa idade, escapar ao poder paternal. Os costumes, quando não as leis, chegaram insensivelmente a estabelecer a maioria do filho, mesmo durante a vida do pai. Conhecemos uma lei de Atenas que manda o filho alimentar seu pai velho ou enfermo; esta lei implica necessariamente que o filho pode ter posses e, por consequência, pode estar livre do poder paterno. Esta lei não existiu em Roma, onde o filho nunca possuía coisa alguma e esteve sempre sob o poder do pai.

Para a mulher, a lei Sólon conformava-se ainda com o direito antigo, ao proibir-lhe fazer testamento, porque a mulher nunca foi verdadeiramente proprietária, nem pôde possuir senão em usufruto. Mas afastou-se desse direito antigo, ao permitir à mulher retomar seu dote¹⁵².

Neste código apareciam ainda outras inovações. Ao contrário de Drácon, que não concedera o direito de demandar um crime em justiça senão à família da vítima, Sólon concedeu-o a todo cidadão¹⁵³. Era mais uma regra do velho direito patriarcal que desaparecia.

Deste modo, tanto em Atenas como em Roma, o direito começou a transformar-se. Com cada novo estado social nascia um novo direito. Uma vez modificadas as crenças, os costumes e as instituições, as leis que anteriormente tinham parecido justas e boas cessaram de parecê-lo e, pouco a pouco, caíram no esquecimento.

CAPÍTULO IX

Novo princípio de governo. O interesse público e o sufrágio

A revolução que fez cair a dominação da classe sacerdotal e elevou a classe inferior ao nível dos antigos chefes das *gentes* assinala o começo de novo período na história das cidades. Realizou-se uma espécie de renovação social. Não é apenas uma classe de homens que substitui outra classe no poder. São os velhos princípios que se põem de lado, e regras novas que vêm governar as sociedades humanas.

É verdade ter a cidade conservado os aspectos exteriores que tivera na época precedente. O regime republicano subsistiu, e quase por toda a parte os magistrados conservavam os seus antigos nomes; Atenas continuou tendo os seus arcontes, e Roma os seus cônsules. Nada se alterou tampouco nas cerimônias da religião pública; e, assim, as refeições do pritaneu, os sacrifícios à abertura da assembléia, os auspícios e as orações, tudo se manteve. É normal no homem, quando rejeita velhas instituições, desejar guardar delas pelo menos as aparências.

Na realidade, tudo mudara. Nem as instituições, nem o direito, nem as crenças, nem os costumes foram neste período o que haviam sido no precedente. O velho regime desapareceu, arrastando consigo as regras rigorosas que estabelecera para todas as coisas; fundou-se um regime novo e a vida humana mudou de aspecto.

A religião fora, durante longos séculos, o único preceito de governo. Era preciso encontrar outro princípio capaz de substituí-la e que pudesse, como a religião, governar as sociedades, colocando-as, tanto quanto possível, ao abrigo de flutuações e de conflitos. O princípio em que, dali em diante, se fundou o governo das cidades foi o do interesse público.

Convém observar-se esse novo dogma que fez então a sua aparição no espírito dos homens e na história. Anteriormente, a regra superior donde derivava a ordem social não foi o interesse, mas a religião. O dever de realizar os ritos do culto tinha sido esse vínculo social. Desta necessidade religiosa derivava, para uns, o direito de mandar, e, para outros, a obrigação de obedecer; daí provinham as regras da justiça e do processo, as deliberações públicas e as leis da guerra. As cidades não se interrogavam se as instituições que tinham eram úteis; essas instituições haviam sido fundadas porque a religião assim o quisera. Nem o interesse nem a conveniência contribuíram para estabelecê-las, e, se a classe sacerdotal combateu para defendê-las, não foi em nome do interesse público, mas da tradição religiosa.

Mas, no período em que entramos agora, a tradição já não tem o império, e a religião deixara de governar os homens. O princípio regulador de que todas as instituições devem tirar dali em diante sua força, o único superior às vontades individuais e que pode obrigá-las a submeter-se, é o interesse público. Aquilo que os latinos chamam *res publica*, e os gregos *tò koinón*, é o que substitui a velha religião. É o que decide o futuro das instituições e das leis, e tudo a que os atos importantes das cidades se reportam. Nas deliberações dos senados ou das assembleias populares, quer se discuta a lei ou se fale sobre a forma de governo, quer se vote sobre determinado ponto de direito privado ou se aprecie alguma instituição política, já não se pergunta qual a prescrição da religião, mas interroga-se sobre o que convém ao interesse geral.

Atribui-se a Sólon certa frase que muito bem caracteriza o novo regime. Alguém lhe perguntou se julgava ter dado à sua pátria a melhor constituição: “Não”, respondeu ele, “mas aquela que melhor lhe convém.” Ora, era já qualquer coisa de inteiramente novo não pedir às formas de governo e às leis senão mérito relativo. As antigas constituições, fundadas nas regras do culto, proclamavam-se infalíveis e imutáveis; tinham tido o vigor e a rigidez da religião. Sólon mostrava só com esta frase que futuramente as constituições políticas deveriam conformar-se com as necessidades, costumes e interesses dos homens de cada época. Já não se tratava de verdade absoluta; daqui em diante as regras do governo deviam mostrar-se flexíveis e variáveis. Diz-se ter Sólon desejado, quando muito, que as suas leis fossem observadas durante cem anos¹⁵⁴.

As prescrições de interesse público não são tão absolutas, tão claras, tão manifestas, como as da religião. Podemos discuti-las; nem sempre se percebem à primeira vista. O modo que pareceu como o mais simples e o mais seguro para se conhecer aquilo que o interesse público exigia foi o de reunir os homens e consultá-los. Este processo julgou-se necessário e foi empregado quase diariamente. Na época precedente, os auspícios haviam tomado quase toda a responsabilidade das deliberações; a opinião do sacerdote, do rei, do magistrado sagrado mostrava-se onipotente; votava-se pouco, e mais para cumprir uma formalidade do que para conhecer a opinião de cada homem. Desde então, votou-se para todos os assuntos; para estar ciente de conhecer o interesse de todos era preciso ter o voto de todos. O sufrágio tornou-se o grande processo de governo. Foi a origem das instituições, a regra do direito; decidiu do útil e até do justo. Esteve superior aos magistrados e acima mesmo das leis; foi o soberano na cidade.

O governo mudou também de natureza. A sua função essencial já não era a efetivação regular das cerimônias religiosas, mas principalmente manter a ordem e a paz internas, a dignidade e o poder no exterior. O que tinha estado noutro tempo em segundo plano passou para o primeiro. A política alcançou a religião, e o governo dos homens tornou-se negócio humano. Por consequência, chegou o tempo em que, ou novos magistrados foram criados, ou pelo menos os antigos tomaram novo aspecto. É o que se pode ver pelo exemplo de Atenas e de Roma.

Em Atenas, durante a dominação da aristocracia, os arcontes foram sobretudo sacerdotes; a missão de julgar, de administrar, de fazer a guerra, reduzia-se a pouca coisa, e podia sem inconveniente juntar-se ao sacerdócio. Quando a cidade ateniense repeliu os velhos processos religiosos do governo, não suprimiu o arcontado, porque era extrema a repugnância em suprimir o que fosse antigo. Mas, ao lado dos arcontes, estabeleceu outros magistrados que, pela natureza das suas funções, melhor correspondiam às necessidades da época. Foram os estrategos. A palavra significa chefe do exército, mas a sua autoridade não era puramente militar; tinham a seu cuidado as relações com as outras cidades, a administração das finanças e tudo o que dizia respeito à polícia da urbe. Pode dizer-se terem os arcontes nas suas mãos a religião e tudo quanto a esta se referia, juntamente com a administração aparente da justiça, enquanto os estrategos mantinham o poder político. Os arcontes conservavam a autoridade, tal como os velhos tempos a haviam concebido; os estrategos tinham aquela autoridade que as novas necessidades tinham obrigado a instituir. Pouco a pouco, chegou o tempo em que os arcontes nada mais tiveram senão a aparência do poder, enquanto os estrategos o tiveram em toda a sua plenitude. Estes novos magistrados já não eram sacerdotes; apenas faziam as cerimônias inteiramente indispensáveis de tempo de guerra. O governo tendia cada vez mais a separar-se da religião.

Os estrategos puderam ser escolhidos fora da classe dos eupátridas. Na prova a que, antes de nomeá-los, os sujeitavam (*dokimasía*), não se perguntava, como ao arconte, se tinham um culto doméstico e se pertenciam a uma família pura; bastava terem cumprido sempre os seus deveres de cidadãos e possuírem alguma propriedade na Ática¹⁵⁵. Os arcontes eram designados pela sorte, isto é, pela voz dos deuses; coisa diferente se passou em relação aos estrategos. Como o governo se tornava mais difícil e mais complicado, a piedade já não era a qualidade principal, e como eram necessárias a capacidade, a prudência, a coragem, e a arte de comandar, já não se acreditava que o voto da sorte fosse suficiente para eleger o bom magistrado. A cidade já não consentia em se ater à pretensa vontade dos deuses, empenhando-se em proceder à livre escolha dos seus chefes. Que o arconte, que era sacerdote, fosse designado pelos deuses, era o natural; mas o estratego, que tinha nas suas mãos os interesses materiais da cidade, esse devia ser eleito pelos homens.

Se observarmos de perto as instituições de Roma, reconheceremos como ali ocorreram transformações do mesmo gênero. De um lado, os tribunos da plebe aumentaram a tal ponto a sua importância que o governo da república, pelo menos no que dizia respeito aos negócios internos, acabou por lhes pertencer. Ora, estes tribunos, que já não tinham caráter sacerdotal, assemelhavam-se em muito aos estrategos. Por outro lado, o próprio consulado não pôde subsistir sem mudar de natureza. O que nele havia de sacerdotal pouco a pouco se desvaneceu. É certo que o respeito dos romanos pelas tradições e formas do passado exigia que o cônsul continuasse a realizar as cerimônias religiosas instituídas pelos seus antepassados. Mas se compreende perfeitamente como, desde o dia em que os plebeus foram cônsules, essas cerimônias nada mais tenham sido que vãs formalidades. O consulado tornou-se cada dia menos um sacerdócio, e cada vez mais um comando. Esta transformação foi lenta, insensível, despercebida, mas nem por isso deixou de ser completa. O consulado certamente já não era no tempo dos Cipíões aquilo que fora no tempo de Públicola. O tribunado militar, que o Senado instituiu em 443, e sobre o qual os antigos nos prestam vagos esclarecimentos, foi talvez a transição entre o consulado da primeira época e o da segunda.

Pode também notar-se ter mudado a forma de nomear os cônsules. Com efeito, nos primeiros séculos, o voto das centúrias na eleição do magistrado não era, já vimos, mais do que mera formalidade. Na verdade, o cônsul de cada ano era *criado* pelo cônsul do ano precedente, que lhe transmitia os auspícios, depois de haver aceito o assentimento dos deuses. As centúrias só votavam em dois ou três candidatos apresentados pelo cônsul em exercício, e sobre essa apresentação não incidia discussão. O povo podia detestar algum candidato, mas nem por isso deixava de estar menos obrigado a votar no seu nome. Na época de que estamos tratando, a eleição é inteiramente outra, embora as aparências sejam ainda as mesmas. Existia ainda, como no passado, uma cerimônia religiosa e um voto, mas a cerimônia religiosa é *pro forma*, a votação a realidade. O candidato deve ainda fazer-se apresentar pelo cônsul que preside, mas este está constringido, quando não pelas leis, ao menos pelo uso, a aceitar todos os candidatos e declarar os auspícios igualmente favoráveis a todos. Deste modo, as centúrias indicam quem desejam. A eleição já não pertence aos deuses, mas ao povo. Os deuses e os auspícios só são consultados sob a condição de se mostrarem imparciais em relação a todos os candidatos. São os homens que escolhem.

CAPÍTULO X

*Tenta-se constituir uma aristocracia de riqueza;
estabelecimento da democracia; quarta revolução*

Não foi a democracia o regime que sucedeu à dominação da aristocracia. Vimos, no exemplo de Atenas e de Roma, que a revolução efetuada não fora obra das classes mais baixas. Houve, na verdade, algumas urbes onde essas classes cedo se insurgiram; mas nada de duradouro puderam criar, e as prolongadas desordens em que caíram Siracusa, Mileto e Samos são prova bastante do que afirmamos. O novo regime não se estabeleceu com qualquer solidez senão nos lugares onde imediatamente encontrou classe superior que pudesse tomar, por algum tempo, o poder e a autoridade moral que escapavam aos eupátridas ou aos patrícios.

Qual podia ser essa nova aristocracia? Pondo de lado a religião hereditária, não havia outro elemento de distinção social senão o da riqueza. Fez-se, pois, da riqueza elemento de distinção para a fixação das classes, por não admitirem as inteligências que, desde logo, a igualdade devesse ser absoluta.

Por isso Sólon não julgou poder fazer esquecer a velha distinção fundada na religião hereditária, senão estabelecendo uma nova divisão apoiada na riqueza. Dividiu os homens em quatro classes, e deu-lhes direitos desiguais; era necessário ser rico para alcançar as altas magistraturas, e pertencer pelo menos a uma das duas classes médias para ter acesso ao Senado e aos tribunais¹⁵⁶.

O mesmo sucedeu em Roma. Já vimos como Sérvio só diminuiu o poder do patriciado quando instituiu uma aristocracia rival. Criou doze centúrias de cavaleiros escolhidos entre os mais ricos plebeus, e esta foi a origem da ordem eqüestre, dali em diante a ordem rica de Roma. Os plebeus que não possuíam o censo fixado para se poder ser cavaleiro foram divididos

em cinco classes segundo o valor da sua fortuna. Os proletários ficaram fora de qualquer classe. Não tinham direitos políticos; se figuravam nos comícios por centúrias, pelo menos era certo não votarem nelas¹⁵⁷. A constituição republicana conservou estas distinções estabelecidas por um rei, e a plebe não se mostrou a princípio muito desejosa de aceitar a igualdade entre os seus membros.

O que tão claramente se observa em Atenas e em Roma tornamos a achar em quase todas as outras cidades. Em Cumas, por exemplo, os direitos políticos não foram concedidos em princípio, senão aos que, possuindo cavalos, formavam uma espécie de ordem equestre; mais tarde, os que lhes seguiam no montante da fortuna obtiveram iguais direitos, e esta última medida apenas elevou a mil o número dos cidadãos. Em Régio, o governo esteve durante muito tempo nas mãos dos mil homens mais ricos da cidade. Em Túrio, era preciso possuir um censo bastante elevado para fazer parte do corpo político. Nas poesias de Teógnis vê-se claramente que, em Mégara, depois da queda dos nobres, foi a riqueza que ali imperou. Em Tebas, para gozar dos direitos de cidadão, não se precisava ser nem artífice nem comerciante¹⁵⁸.

Por isso, os direitos políticos, que na época precedente eram inerentes ao nascimento, passaram a estar, durante algum tempo, inerentes à fortuna. Esta aristocracia de riquezas formou-se em todas as cidades, não por efeito de cálculo, mas pela própria natureza do espírito humano, que, ao sair de regime de profunda desigualdade, não alcançava imediatamente uma completa igualdade.

É de notar que esta aristocracia não fundou sua superioridade unicamente na riqueza. Por toda a parte mostrou empenho em ser da classe militar. Procurou defender as cidades, ao mesmo tempo que procurava governá-las. Reservou para si as melhores armas e o lugar de mais risco nos combates, querendo assim imitar a classe nobre que substituíra. Em todas as cidades, os mais ricos formaram a cavalaria¹⁵⁹ e a classe abastada o corpo dos hoplitas ou dos legionários¹⁶⁰. Os pobres ficaram isentos do serviço militar; quando muito, empregavam-se como vélites ou como peltastas, ou entre os remadores da frota¹⁶¹. A organização do exército correspondia, com perfeita exatidão, à organização política da cidade. Os perigos estavam em proporção aos privilégios, e a força material encontrava-se nas mesmas mãos que a riqueza¹⁶².

Houve, pois, em quase todas as cidades cuja história nos é dado conhecer, certo período durante o qual a classe rica, ou, pelo menos, a classe abastada esteve na posse do governo. Este regime político teve os seus méritos, como todo regime os pode ter, quando é conforme aos costumes da época e as crenças não lhe são contrárias. A nobreza sacerdotal da época precedente prestara certamente grandes serviços, porque foi ela quem, pela primeira vez, estabeleceu leis e fundou governos regulares. Durante muitos séculos fizera viver com sossego e dignidade as sociedades humanas. A aristocracia de riqueza teve outro mérito: imprimiu à sociedade e à inteligência novo impulso. Saída do trabalho, honrou-o e estimulou-o em todos os seus aspectos. Este novo regime dava maior valor político ao homem mais laborioso, mais ativo ou mais hábil: era, pois, favorável ao desenvolvimento da indústria e do comércio e de igual modo ao progresso intelectual; com efeito, a aquisição desta riqueza, que se ganhava ou se perdia, de ordinário, segundo o mérito de cada um, fazia da instrução a primeira necessidade e da inteligência o mais poderoso impulso dos negócios humanos. Não é, pois, para estranhar que, com este regime, Grécia e Roma tenham alargado os limites da sua cultura intelectual e dado notável impulso à sua civilização.

A classe rica não manteve o domínio por tanto tempo quanto a velha nobreza hereditária. Os seus títulos para a dominação não se revestiam de idêntico valor. Esta classe não tinha o caráter sagrado que cobria o antigo eupátrida; não reinava por virtude de crenças e pela vontade dos deuses. Nada havia que dominasse as consciências e forçasse o homem a submeter-se. O homem apenas se inclina diante do que julga ser o dever, ou do que as suas opiniões lhe mostram como muito superior a si próprio. Curvou-se durante muito tempo perante a superioridade religiosa do eupátrida que dizia a oração e tinha deuses. Mas não se impunha a riqueza a ele. Ante a riqueza, o sentimento mais comum no homem não é o respeito, mas a inveja. A desigualdade política que resultava da desigualdade de fortunas dentro em pouco lhes pareceu iniquidade, e os homens trabalharam por fazê-la desaparecer.

Além disso, a série de revoluções, uma vez começada, não devia mais parar. Os velhos princípios estavam derrubados, e já não existiam tradições nem regras fixas. Havia o sentimento geral da instabilidade das coisas, fazendo com que nenhuma instituição durasse muito tempo. A nova aristocracia foi logo atacada como a antiga já o fora: os pobres quiseram ser cidadãos e esforçaram-se, por sua vez, para penetrar no corpo político.

É impossível descrever-se com minúcias esta nova luta. A história das cidades, à medida que esta se afasta da sua origem, diversifica-se cada vez mais. Os homens prosseguem com a mesma seqüência de revoluções, mas estas revoluções apresentam-se sob as formas mais variadas. Podemos, pelo menos, observar que, nas urbes onde o principal elemento da riqueza foi a posse do solo, a classe rica esteve por muito mais tempo respeitada e soberana, e que, pelo contrário, nas cidades como Atenas, onde havia poucos bens latifundiários e se enriquecia sobretudo pela indústria e comércio, a instabilidade das fortunas mais cedo despertou ali as cobiças ou as esperanças das classes inferiores, e assim mais cedo a aristocracia foi atacada.

Os ricos de Roma resistiram muito mais do que os da Grécia, e isto devido a causas que ainda diremos. Mas, ao ler-se a história grega, nota-se com alguma surpresa como debilmente a nova aristocracia se defendeu. É verdade que não podia,

como os eupátridas, opor aos seus adversários o grande e poderoso argumento da tradição e da piedade. Não podia chamar em seu auxílio os antepassados e os deuses. Não tinha ponto de apoio nas suas crenças; não tinha fé na legitimidade de seus privilégios.

Tinha a seu favor a força das armas; mas mesmo essa superioridade acabou por faltar-lhe. As constituições criadas pelos Estados durariam, sem dúvida, mais tempo se cada um deles pudesse permanecer no isolamento, ou se, pelo menos, pudesse viver sempre em paz. Mas a guerra perturba a mecânica das constituições e precipita as transformações. Ora, as cidades da Grécia e da Itália viviam em estado de guerra quase permanente. Justamente à classe rica o serviço militar pesava mais custosamente, por ser quem ocupava a primeira linha nas batalhas. Muitas vezes, no regresso de alguma campanha, voltava à urbe, dizimada, enfraquecida, e, por consequência, impossibilitada de fazer frente ao partido popular. Em Tarento, por exemplo, tendo a classe rica perdido a maior parte dos seus membros em guerra contra os Japígios, a democracia imediatamente se estabeleceu na cidade. O mesmo acontecimento se havia dado em Argos um triênio de anos antes: após uma guerra infeliz contra os espartanos, o número de verdadeiros cidadãos ficou tão reduzido que se tornou necessário conceder o direito de cidade a toda uma multidão de *periecos* 163. Foi para não cair neste extremo que Esparta tanto economizou o sangue dos verdadeiros espartanos. Quanto a Roma, as suas contínuas guerras explicam-nos em grande parte as suas revoluções. A guerra destruiu logo o patriciado romano; das trezentas famílias que esta casta contava no tempo dos reis, apenas lhe ficou um terço, após a conquista de Sâmnio. A guerra ceifou, em seguida, a plebe primitiva, essa plebe rica e corajosa que completava as cinco classes e compunha as legiões.

Um dos efeitos da guerra era as cidades ficarem quase sempre obrigadas a conceder armas às classes inferiores. Por esta razão, em Atenas e em todas as cidades marítimas, a necessidade de uma marinha e os combates no mar davam à classe pobre a importância que as constituições lhe recusavam. Os tetras, elevados à classe de remadores, marinheiros e mesmo de soldados, e tendo nas mãos a salvação da pátria, sentiram-se indispensáveis e tornaram-se mais ousados. Tal foi a origem da democracia ateniense. Esparta tinha medo da guerra. Pode-se ver em Tucídides o seu vagar e repugnância em entrar em campanha. Deixou-se arrastar contra sua vontade para a guerra do Peloponeso; mas quantos esforços empregou para fugir a ela! Porque Esparta via-se obrigada a armar os seus *hupomeíones*, os seus neodâmodas, motácios, lacônios e até mesmo os hilotas; Esparta sabia bem que qualquer guerra, emprestando armas às classes oprimidas, punha a cidade em perigo de revolução, sendo-lhe preciso, no regresso do exército, sofrer a lei dos hilotas ou encontrar meio para massacrá-los sem alarme 164. Os plebeus diziam uma calúnia sobre o Senado de Roma quando o censuravam por procurar sempre novas guerras. O Senado era muito hábil. Sabia quanto estas lhe custavam em concessões e derrotas no fórum. Mas não podia evitá-las; na verdade, Roma estava cercada de inimigos.

É, pois, fora de dúvida que, pouco a pouco, a guerra preencheu o espaço que a aristocracia da riqueza interpusera entre si e as classes inferiores. Por isso depressa as constituições encontraram-se em desacordo com o estado social, sendo preciso modificá-las. Além disso, deve reconhecer-se que todo privilégio estava necessariamente em contradição com o princípio que então governava os homens. O interesse público não era de natureza a autorizar e a manter por muito tempo a desigualdade. Conduzia inevitavelmente as sociedades à democracia.

O que dizemos é tão verdadeiro que foi preciso, mais cedo ou mais tarde, dar, por toda a parte, direitos políticos a todos os homens livres. Desde que a plebe romana quis ter comícios próprios, teve de admitir nestes os proletários, sem poder fazer ali a divisão em classes. A maior parte das cidades viu formarem-se, deste modo, assembleias verdadeiramente populares, e o sufrágio universal foi estabelecido.

Ora, o direito de sufrágio tinha então valor incomparavelmente maior do que é possível ter hoje nos Estados modernos. Pelo direito, o último dos cidadãos imiscuía-se em todos os negócios, nomeava os magistrados, fazia as leis, administrava a justiça, decidia da guerra ou da paz e redigia os tratados de aliança. Bastava, portanto, esta extensão do direito de sufrágio, para fazer com que o governo fosse verdadeiramente democrático.

É preciso fazer uma última observação. Ter-se-ia talvez evitado o advento da democracia, se se tivesse podido criar aquilo a que Tucídides chama *oligarkhía isónomos*, isto é, o governo para alguns e a liberdade para todos. Mas os gregos não formavam idéia nítida sobre a liberdade; entre eles, os direitos individuais careceram sempre de garantias. Sabemos por Tucídides, a quem certamente não podemos acusar de demasiado amor pelo governo democrático, que no domínio da oligarquia o povo estava exposto a muitos vexames, condenações arbitrárias, execuções violentas. Lemos neste historiador “que o regime democrático era necessário para que os pobres tivessem um amparo e os ricos um freio”. Os gregos nunca souberam conciliar a igualdade civil com a desigualdade política. Para que o pobre não fosse lesado nos seus interesses pessoais, pareceu-lhes indispensável que tivesse um direito de sufrágio, fosse juiz nos tribunais e pudesse ser magistrado. Se, além disso, nos lembrarmos de que entre os gregos o Estado tinha poder absoluto, e que nem um só direito individual lhe podia resistir, compreenderemos então o enorme interesse que havia para cada homem, mesmo para o mais humilde, em possuir direitos políticos, isto é, em fazer parte do governo. Sendo tão onipotente o soberano coletivo, o homem só podia ser

alguma coisa quando membro dessa soberania. A sua segurança e a sua dignidade consistiam nisso. Queria possuir direitos políticos, não para ter verdadeira liberdade, mas pelo menos para possuir algo que pudessem ter em consideração.

CAPÍTULO XI

Regras do governo democrático; exemplo da democracia ateniense

À medida que as revoluções seguiam o seu curso, e os povos se afastavam do antigo regime, o governo dos homens tornava-se mais difícil. Necessitava-se de regras mais minuciosas, mecanismos mais numerosos e mais delicados. É o que se pode ver com o exemplo do governo de Atenas.

Atenas contava com um número muito considerável de magistrados. Em primeiro lugar, conservava todos da época precedente, tais como o arconte, que continuava a dar o seu nome ao ano e a velar pela perpetuidade dos cultos domésticos, o rei, que realizava os sacrifícios, o polemarcha, que figurava como chefe do exército e julgava os estrangeiros, e os seis tesmótetas, que se julga terem administrado a justiça, mas, na realidade, nada mais faziam do que presidir aos júris importantes; tinha ainda os dez *hierópoioi*, que consultavam os oráculos e faziam alguns sacrifícios, os *parásitoi*, que acompanhavam o arconte e o rei nas cerimônias, os dez *atlótetas*, que estavam quatro anos em exercício para prepararem a festa de Atenas, e, finalmente, os prítanes, que, em número de cinquenta, estavam reunidos permanentemente para vigiar a manutenção do fogo público e pela continuação das refeições sagradas. Por esta lista se vê como Atenas permanecia fiel às tradições do tempo antigo; tantas revoluções não haviam conseguido ainda apagar do homem esse supersticioso respeito por tais tradições. Ninguém ousava romper com as velhas fórmulas da religião nacional; a democracia continuava o culto estabelecido pelos eupátidas.

Vinham, em seguida, os magistrados especialmente criados pela democracia, que não eram sacerdotes e que velavam pelos interesses materiais da cidade. Primeiro, os dez estrategistas que se ocupavam dos negócios da guerra e da política; depois, os dez astínomos que tinham o cuidado da polícia, os dez agorânomos que vigiavam os mercados da urbe e do Pireu; os quinze metrônomos que verificavam os pesos e as medidas; os dez guardas do tesouro; os dez recebedores dos impostos; e os onze encarregados da execução das sentenças. Acrescente-se que a maior parte destas magistraturas se repetia em cada uma das tribos e em cada um dos demos. O menor núcleo populacional na Ática tinha o seu arconte, o seu sacerdote, o seu secretário, o seu recebedor e o seu chefe militar. Quase não se podia dar passo na urbe ou no campo, sem logo se topar com algum magistrado.

Estas funções eram anuais, o que resultava em quase não haver homem que não esperasse a seu tempo exercer alguma magistratura. Os magistrados-sacerdotes eram escolhidos pela sorte. Os magistrados que não exerciam funções de ordem pública eram eleitos pelo povo. Todavia, tomava-se precaução contra os caprichos do sufrágio universal; cada novo eleito era examinado, quer perante o Senado, quer perante o Areópago; não se pediam provas de capacidade ou de talento, mas procedia-se a inquérito sobre a probidade do homem e acerca de sua família, assim como também se exigia que todo magistrado tivesse seu patrimônio em bens de raiz¹⁶⁵.

Poderá parecer que estes magistrados, eleitos pelos sufrágios de seus iguais, nomeados por um só ano, responsáveis e mesmo revogáveis, devessem ter pouco prestígio e autoridade. Contudo basta lermos Tucídides e Xenofonte para nos certificarmos de quanto foram respeitados e obedecidos. Houve sempre no caráter dos antigos, mesmo dos atenienses, grande inclinação para se submeterem a uma disciplina, talvez em consequência dos hábitos de obediência que o governo sacerdotal lhes inculcava. Estavam acostumados a respeitar o Estado e todos quantos em situações diversas o representavam. Não lhes ocorria desdenharem um magistrado por ter sido eleito; o sufrágio era considerado uma das fontes mais santas da autoridade¹⁶⁶.

Acima dos magistrados que só tinham o encargo de fazer executar as leis, havia o Senado. Não era o encargo mais do que um corpo deliberante, espécie de Conselho de Estado; o Senado não agia, não promulgava leis, não exercia soberania alguma. Não se via inconveniente algum que fosse renovado todos os anos, porque não exigia dos seus membros nem inteligência superior, nem grande experiência. Compunha-se dos cinquenta prítanes de cada tribo, que exerciam cada um por sua vez as funções sagradas e deliberavam todo o ano sobre os interesses religiosos ou políticos da urbe. Provavelmente porque o Senado foi originariamente a reunião dos prítanes, isto é, dos sacerdotes anuais do lar, conservou-se o uso de nomearem-se os seus membros por meio da sorte. É justo dizer-se ainda que, depois de a sorte se pronunciar, cada um dos nomes era examinado e, se não parecesse suficientemente digno da honra, era posto de lado¹⁶⁷.

Superior ao próprio Senado estava a assembléia do povo. Era a verdadeira soberana. Mas do mesmo modo como nas monarquias bem constituídas o monarca se rodeia de precauções contra os seus próprios caprichos e os seus erros, a democracia tinha também regras invariáveis às quais se submetia.

A assembléia era convocada pelos prítanes ou pelos estrategos. Realizava-se em recinto consagrado pela religião; desde a manhã, os sacerdotes davam a volta ao Pnyx, imolando ali vítimas e pedindo a proteção dos deuses. O povo sentava-se em

bancos de pedra. Sobre uma espécie de estrado elevado, tomavam lugar os prítanes, ou os proedros, que presidiam à assembléia. Quando todos estavam sentados, um sacerdote (*kêrux*) erguia a voz: “Guardai silêncio”, dizia, “silêncio religioso (*euphêmia*); rogai aos deuses e às deusas (e aí nomeava as principais divindades do país), a fim de que tudo se passe o melhor possível nesta assembléia, para maior honra de Atenas e felicidade dos seus cidadãos.” Depois o povo, ou alguém em seu nome, respondia-lhe: “Invoquemos os deuses para que protejam a cidade. Possa o conselho do mais prudente prevalecer! Maldito seja todo aquele que nos der maus conselhos, pretender modificar os decretos e as leis ou revelar os nossos segredos ao inimigo”¹⁶⁸.

Em seguida o arauto, obedecendo à ordem dos presidentes, dizia qual o assunto sobre o qual a assembléia devia ocupar-se. O que se apresentava ao povo já devia ter sido previamente discutido e estudado no Senado. O povo não tinha aquilo que, em linguagem moderna, se chama o direito de iniciativa; o Senado trazia-lhe um projeto de decreto, e o povo devia rejeitá-lo ou admiti-lo, mas não podia deliberar sobre outro assunto.

Depois de o arauto ter lido o projeto de decreto, estava aberta a discussão. O arauto dizia: “Quem deseja tomar a palavra?”. Os oradores subiam à tribuna, segundo a idade. Todo homem podia falar, sem distinção de fortuna nem de profissão, mas precisava provar estar no gozo dos seus direitos políticos, não ser devedor ao Estado, ser de costumes puros, estar legitimamente casado, possuir bens de raiz na Ática, haver cumprido todos os seus deveres para com seus pais, ter feito todas as expedições militares para as quais fora escolhido e provar não ter deixado no campo, em nenhum combate, o seu escudo¹⁶⁹.

Uma vez tomadas estas precauções contra a eloquência, o povo abandonava-se a ela, em seguida, inteiramente. Os atenienses, como nos diz Tucídides, não acreditavam que a palavra prejudicasse a ação. Sentiam, pelo contrário, a necessidade de se esclarecerem. A política já não era, como no regime precedente, negócio de tradição e de fé. Era preciso refletir e ponderar sobre as razões. A discussão era indispensável, porque sendo toda questão mais ou menos obscura, só a palavra podia iluminar a verdade. O povo ateniense queria que cada negócio lhe fosse apresentado sob todos os seus diferentes aspectos e lhe mostrassem claramente os prós e os contras. Considerava bastante os seus oradores; diz-se ter o costume de os recompensar em dinheiro por cada discurso pronunciado na tribuna¹⁷⁰. O povo fazia mais ainda: escutava-os; não podemos, portanto, apresentar este povo como multidão turbulenta ou barulhenta. Pelo contrário, a sua atitude era corretíssima; o poeta cômico apresenta-o escutando boquiaberto, imóvel nos seus bancos de pedra¹⁷¹. Os historiadores e oradores descrevem-nos freqüentemente estas reuniões populares; quase nunca os vemos interrompendo os oradores; quer esse orador seja Péricles quer Cléon, Ésquines ou Demóstenes, o povo continua atento; e, quer o lisonjeiem quer o repreendam, escuta. Deixa exprimir as mais opostas opiniões, com louvável paciência. Algumas vezes murmúrios, mas nunca gritos nem vaias. O ora-dor, diga o que disser, pode sempre chegar ao fim do seu discurso.

Em Esparta, quase se desconhece a eloquência. É que os princípios de governo não são os mesmos. A aristocracia governa ainda, e tem tradições fixas que a dispensam de debater longamente sobre as vantagens e os inconvenientes de qualquer assunto. Em Atenas o povo quer ser instruído, só se decide depois de debate contraditório, e não procede senão quando está convencido ou se julga convencido. Para fazer funcionar a mecânica do sufrágio universal, necessita-se da palavra; a eloquência é a mola real do governo democrático. Por isso, os oradores cedo tomam o título de *demagogos*, isto é, de condutores da cidade, e são eles, com efeito, que a fazem agir e que determinam todas as suas resoluções.

Previu-se o caso em que o orador apresentasse proposta contrária às leis existentes. Atenas possuía magistrados especiais, a que chamava guardas das leis. Em número de sete, vigiavam a assembléia, sentados em bancos altos, e pareciam representar a lei, que é superior ao próprio povo. Se viam ofender alguma lei, faziam parar o orador no meio do seu discurso e ordenavam a imediata dissolução da assembléia. O povo separava-se, sem ter o direito de votar no sufrágio¹⁷².

Havia uma lei, em verdade, pouco aplicada, que punia todo orador que se provasse ter dado qualquer mau conselho ao povo. Havia outra lei interditando o acesso à tribuna de todo orador que, por três vezes, tivesse aconselhado resoluções contrárias às leis existentes¹⁷³.

Atenas sabia muito bem que a democracia só podia sustentar-se pelo respeito às leis. O cuidado de investigar quais as modificações que podiam ser de interesse para introduzir na legislação cabia especialmente aos tesmótetas. As suas propostas eram apresentadas ao Senado, que tinha o direito de as rejeitar, mas não de as converter em lei. Em caso de aprovação, o Senado convocava a assembléia e comunicava-lhe o projeto dos tesmótetas. Mas o povo nada devia resolver imediatamente; adiava a discussão para outro dia, e entretanto designava cinco oradores que tinham por missão especial defender a antiga lei, fazendo sobressair os inconvenientes da inovação proposta. No dia fixado, o povo reunia-se de novo, e escutava, em primeiro lugar, os oradores encarregados da defesa das leis velhas e depois os que apoiavam as novas. Ouvidos os discursos, o povo não se pronunciava. Contentava-se em nomear uma comissão muito numerosa, mas exclusivamente composta de homens que tivessem exercido as funções de juiz. Esta comissão tornava a examinar o assunto, ouvia de novo os oradores, discutia e deliberava. Se rejeitava a lei proposta, não se conhecia apelação do seu julgamento. Se a aprovava, reunia-se o povo que, pela terceira vez, devia enfim votar, e então os sufrágios transformavam a proposta em lei¹⁷⁴.

Apesar de tantas prudências, ainda podia acontecer que alguma proposta injusta ou funesta fosse adotada. Por isso, a lei nova trazia sempre o nome do seu autor, que mais tarde podia ser perseguido em justiça e punido. O povo, como verdadeiro soberano, era considerado impecável, mas cada orador continuava sempre como responsável pelo conselho que dera¹⁷⁵.

Essas eram as regras a que obedecia a democracia. Não devemos concluir daqui que esta nunca cometesse faltas. Qualquer que seja a forma de governo, monarquia, aristocracia ou democracia, há dias em que a razão governa, mas também há outros em que a paixão sobrevém. Jamais constituição alguma suprimiu as fraquezas e as imperfeições da natureza humana. Quanto mais minuciosas forem as regras, mais revelam como é difícil e cheio de escolhos o governo da sociedade. A democracia só pode durar à força de prudência.

Espanta verificar todo o trabalho que esta democracia exigia dos homens. Era um governo muito trabalhoso. Vejamos como se passa a vida de qualquer ateniense. Determinado dia, o ateniense é chamado à assembléia de seu demo e tem de deliberar sobre os interesses religiosos ou financeiros dessa pequena associação. Um outro dia, este mesmo ateniense está convocado para a assembléia de sua tribo; trata-se de regular uma festa religiosa, ou de examinar as despesas, ou de fazer decretos, ou ainda de nomear chefes e juizes. Exatamente três vezes por mês torna-se necessário que assista à assembléia geral do povo, e não tem o direito de faltar. Mas a sessão é longa, porque o ateniense não vai à assembléia somente para votar. Chegado pela manhã, exige-se que o ateniense ali permaneça até hora avançada do dia ouvindo os oradores. Não pode votar senão tendo estado presente desde a abertura da assembléia, e tendo ouvido todos os discursos. Para o ateniense o voto é assunto dos mais sérios; uma vez, trata-se de nomear os seus chefes políticos e militares, isto é, aqueles a quem o seu interesse e a sua vida vão ser confiados por um ano; outro dia, será qualquer imposto a ser estabelecido ou uma lei a ser modificada; ou será ainda sobre a guerra que deve votar, sabendo bem como terá de dar o seu próprio sangue, ou o de algum filho seu. Os interesses individuais estão inseparavelmente ligados aos interesses do Estado. O homem não pode mostrar-se nem indiferente, nem leviano. Se se engana, sabe que dentro em pouco merecerá o castigo, e que cada voto pode comprometer a sua fazenda e a sua vida. No dia em que foi decidida a fracassada expedição à Sicília, não havia um único cidadão a desconhecer que algum dos seus faria parte do corpo expedicionário e como devia aplicar toda a sua inteligência no balanço de quanto semelhante guerra oferecia de vantagens e representava de perigos. Porque qualquer fracasso para a pátria seria igualmente para cada cidadão e a diminuição da sua dignidade pessoal, da sua segurança e da sua riqueza.

O dever do cidadão não se limitava a votar. Quando chegava a sua vez, também devia ser magistrado no seu demo ou na sua tribo. Em média, ano sim, ano não, era heliasta¹⁷⁶, isto é, juiz, e passava todo esse ano nos tribunais, ouvindo os litigantes e aplicando as leis. Quase não havia em Atenas cidadão que não fosse chamado duas vezes na sua vida a fazer parte do senado dos Quinhentos; então, durante um ano, todos os dias se sentava desde a manhã até a noite, recebendo os depoimentos dos magistrados, fazendo-os prestar as suas contas, respondendo aos embaixadores estrangeiros, redigindo as instruções dos embaixadores atenienses, examinando todos os negócios que deviam ser submetidos ao povo e preparando todos os decretos. Enfim, o ateniense podia ser magistrado da cidade, arconte, estratega, astinomo, quando a sorte ou o sufrágio o indicava. Vê-se quão pesado encargo era o de ser cidadão de qualquer Estado democrático, porque correspondia a ocupar em serviço da cidade quase toda a sua existência, pouco tempo lhe restando para os trabalhos pessoais e para a sua vida doméstica. Por isso, muito justamente dizia Aristóteles que não podia ser cidadão aquele homem que necessitasse trabalhar para viver. Tais eram as exigências da democracia. O cidadão, como o funcionário público de nossos dias, devia pertencer inteiramente ao Estado. Na guerra, dava-lhe o seu sangue; durante a paz, o seu tempo. Não era livre para descurar dos negócios públicos por se ocupar com mais cuidado dos seus próprios. Pelo contrário, devia descurar dos seus, para trabalhar em proveito da cidade. Os homens passavam a sua vida uns governando os outros. A democracia não podia existir senão sob a condição de trabalho incessante para todos os seus cidadãos. Por pouco que o zelo se afrouxasse, ela acabaria paulatinamente por perecer ou por se corromper.

CAPÍTULO XII

Ricos e pobres; desaparece a democracia; os tiranos populares

Quando, através da série de revoluções, os homens conseguiram a igualdade, já não existindo lugar para se combaterem por princípios e direitos, guerrearão-se por interesse. Este novo período da história das cidades não começou no mesmo dia em toda a parte. Em algumas cidades seguiu de muito perto o estabelecimento da democracia; nas outras apareceu só depois de muitas gerações terem podido calmamente governar. Mas todas as cidades, cedo ou tarde, caíam em tão lastimáveis lutas.

À medida que se afastavam do antigo regime, formava-se uma classe pobre. Anteriormente, quando cada homem pertencia a uma *gens* e tinha o seu senhor, a miséria era quase desconhecida. O homem era alimentado pelo seu chefe; aquele a quem prestava obediência devia, em troca, acorrer a todas as suas necessidades. Mas as revoluções, ao desmembrarem o

génos, transformaram também as condições da vida humana. No dia em que o homem se libertou dos laços da clientela, viu erguerem-se diante de si todas as necessidades e dificuldades da existência. A vida tornou-se mais independente para ele, mas, por isso mesmo, mais laboriosa e sujeita a maior número de acidentes. Cada homem teve daí em diante que cuidar do seu bem-estar, cada um tinha os seus prazeres e as suas tarefas. Um, pela sua atividade ou boa fortuna, enriqueceu; o outro continuou pobre. A desigualdade de riquezas é inevitável em toda sociedade que não queira conservar-se no estado patriarcal ou no estado de tribo.

A democracia não suprimiu a miséria; pelo contrário, tornou-a mais acentuada. A igualdade nos direitos políticos frisou mais flagrantemente ainda a desigualdade das condições.

Como nenhuma autoridade pudera elevar-se ao mesmo tempo acima dos ricos e dos pobres, constringendo-os a continuarem em paz, era para se desejar que os princípios econômicos e as condições de trabalho fossem tais que as duas classes se vissem forçadas a viver em harmonia. Seria preciso, por exemplo, que tivessem necessidade uma da outra, que o rico não pudesse enriquecer senão pedindo ao pobre o seu trabalho, e este, dando ao rico o trabalho, nele encontrasse os meios de vida. Então a desigualdade das fortunas estimularia a atividade e a inteligência do homem, e não teria produzido a corrupção e a guerra civil.

Mas muitas cidades careciam absolutamente de indústria e comércio: não tinham, pois, o meio de aumentar a soma da riqueza pública, a fim de, sem despojar ninguém, conceder desta qualquer quinhão ao pobre. Onde havia comércio, quase todos os benefícios eram para os ricos, consequência do valor exagerado do dinheiro. Se havia indústria, os trabalhadores eram, na sua maior parte, escravos. Sabe-se que o rico de Atenas, ou de Roma, tinha, em sua casa, oficinas de tecelões, de cinzeladores, de armeiros, todos escravos. As próprias profissões liberais estavam mais ou menos proibidas ao cidadão. O médico era freqüentemente um escravo que curava os doentes em proveito do seu senhor. Os empregados de banco, muitos arquitetos, os construtores de navios, os funcionários do Estado, quando de categoria inferior, eram sempre escravos. A escravidão era o flagelo de que sofria a própria sociedade livre. O cidadão encontrava poucos empregos e pouco trabalho. A falta de ocupação depressa o tornava preguiçoso. Como só via os escravos trabalharem, desprezava o trabalho. Por isso, os costumes econômicos, as disposições morais, os preconceitos, tudo se juntava para impedir o pobre de sair da sua miséria e viver honestamente. A riqueza e a pobreza não estavam organizadas de maneira a poder-se viver em paz.

O pobre tinha igualdade de direitos. Mas certamente os seus sofrimentos diários lhe fariam pensar ser muito preferível a igualdade das fortunas. Ora, o pobre não levou muito tempo sem compreender que a igualdade que tinha podia servir-lhe para adquirir a que não tinha, e para, senhor dos sufrágios, poder tornar-se também senhor da riqueza.

Começou por desejar viver do seu direito de sufrágio. Fez-se pagar para assistir à assembléia, ou para julgar nos tribunais¹⁷⁷. Quando a cidade não era suficientemente rica para prover a tais despesas, o pobre inventou outros recursos. Vendia o seu voto e, como as ocasiões de votar eram freqüentes, o pobre podia viver destas transações. Em Roma fazia-se este comércio regularmente e em pleno dia. Em Atenas encobria-se mais esta troca. Em Roma, onde o pobre não fazia parte dos tribunais, vendia-se como testemunha. Em Atenas, como juiz. Tudo isto não tirava o pobre da sua miséria, e lançava-o à degradação.

Não lhe bastando estes expedientes, o pobre usou de meios mais enérgicos. Organizou uma guerra sistemática contra a riqueza. Primeiramente, esta guerra dissimulou-se sob aparências de legalidade; sobrecarregaram os ricos com todas as despesas públicas, oprimiram-nos com impostos, fizeram-nos construir trirremes e obrigaram-nos a dar festa ao povo¹⁷⁸. Depois, multiplicaram-se as multas nos julgamentos; legislou-se sobre a confiscação dos bens pelas mais leves faltas. Poderá aqui dizer-se quantos homens foram condenados ao exílio só pelo fato de serem ricos? A fortuna do exilado convergia para o tesouro público, de onde em seguida saía, sob a forma de trióbolo, para ser dividida entre os pobres. Mas tudo isto ainda não era suficiente, porque o número de pobres aumentava sempre. Os pobres chegaram, então, a usar em muitas cidades do seu direito de sufrágio para decretarem, quer a abolição de dívidas, quer uma confiscação em massa e uma transformação geral.

Nas épocas precedentes respeitara-se o direito de propriedade, porque este tinha por fundamento a crença religiosa. Como cada patrimônio estava ligado ao culto e se considerava inseparável dos deuses domésticos da família, ninguém pensara em ter o direito de despojar o homem do campo que lhe pertencia. Mas, na época a que as revoluções nos conduziram, estas velhas crenças estão abandonadas e a religião da propriedade desaparecera de todo. A riqueza já não é o terreno sagrado e inviolável. Já não aparece como dom dos deuses, mas fortuna do acaso. Sentem o desejo de apoderar-se das terras, tirando-as dos que as possuem, e esse desejo, parecendo antigamente grave impiedade, começa a manifestar-se como legítimo. Já não se vê o princípio superior que consagra o direito de propriedade; cada homem sente apenas a sua própria necessidade e por esta mede o seu direito.

Já dissemos como a cidade, principalmente entre os gregos, tinha poder sem limites, sendo-lhes desconhecida a liberdade, e como o direito individual nada era perante a vontade do Estado. Daqui resultava a maioria dos sufrágios poder decretar a confiscação dos bens dos ricos, e os gregos não viam nisso nem ilegalidade nem injustiça. Aquilo sobre que o

Estado se tinha pronunciado era o direito. Esta ausência de liberdade individual foi a causa de desgraças e de desordens para a Grécia. Roma, que respeitava um pouco mais os direitos do homem, por conseguinte sofreu menos.

Plutarco conta que em Mégara, após certa insurreição, se decretou a abolição das dívidas, sendo os credores, além da perda do capital, obrigados a reembolsar os devedores dos juros já pagos¹⁷⁹.

“Em Mégara, como em outras urbes”, diz-nos Aristóteles¹⁸⁰, “o partido popular, tendo-se apoderado do poder, começou por pronunciar a confiscação dos bens contra algumas famílias ricas. Mas, uma vez neste caminho, não lhe foi possível deter-se. Foi preciso arranjar para cada dia alguma nova vítima, e por fim o número de ricos espoliados e exilados cresceu tanto que formaram um exército.”

Em 412, “o povo de Samos condenou à morte duzentos dos seus adversários, exilou outros quatrocentos e distribuiu entre si as suas terras e as suas casas”¹⁸¹.

Em Siracusa, o povo a custo se livrou do tirano Dionísio que, logo na primeira assembléia, decretou a distribuição das terras¹⁸².

Todas as vezes que, neste período da história grega, encontramos a guerra civil, os ricos estão num partido e os pobres noutro. Os pobres querem apoderar-se da riqueza, os ricos desejam conservá-la, ou retomá-la. “Em todas as guerras civis”, diz um historiador grego, “tratava-se de deslocar as fortunas.”¹⁸³ Todo demagogo fazia como esse Molpágoras de Cios, que entregava à multidão os que possuíam dinheiro, massacrava uns, exilava outros, e distribuía os seus bens entre os pobres. Em Messênia, o partido popular, logo que conseguiu superioridade, exilou os ricos e distribuiu as suas terras¹⁸⁴.

As classes elevadas, entre os antigos, nunca tiveram inteligência bastante, nem habilidade suficiente, para mover os plebeus ao trabalho e assim os ajudar a saírem honrosamente da miséria e da corrupção. Alguns homens de ânimo tentaram fazê-lo, mas não foram bem-sucedidos. Daí resultou terem as cidades oscilado sempre entre duas revoluções; uma, a que espoliava os ricos, e outra, a que os reintegrava na posse dos seus bens. Esse fato durou da guerra do Peloponeso até a conquista da Grécia pelos romanos.

Em cada cidade, o rico e o pobre eram dois inimigos vivendo lado a lado, um ambicionando a riqueza, o outro vendo a sua riqueza cobiçada. Entre os dois, nenhuma relação, nenhum serviço, nenhum trabalho a uni-los. O pobre não podia adquirir riqueza senão despojando o rico. O rico não podia defender o seu patrimônio a não ser com extrema habilidade, ou pela força. Olhavam-se rancorosamente. Havia em cada urbe dupla conspiração: os pobres conspiravam por cupidez, e os ricos por medo. Aristóteles diz que os ricos costumavam pronunciar entre si este juramento: “Juro ser sempre inimigo do povo, e fazer-lhe todo o mal que puder.”¹⁸⁵

Não se pode dizer qual dos dois partidos cometia maiores crueldades e mais crimes. Os ódios riscavam do coração todo sentimento de humanidade. “Houve em Mileto uma guerra entre os ricos e os pobres. Estes tiveram desde o começo a superioridade e forçaram os ricos a fugirem da urbe. Mas, em seguida, arrependendo-se de não terem podido degolá-los, tomam-lhes os filhos, reúnem-nos nas granjas e fazem-nos triturar pelas patas dos bois. Depois, reentram os ricos na urbe e tornam a ser os seus senhores. Por sua vez, agarram os filhos dos pobres, besuntam-nos de pixe e queimam-nos vivos.”¹⁸⁶.

Em que se tornou então a democracia? Propriamente a democracia não tinha responsabilidades nestes excessos e crimes, mas foi a primeira atingida. Já não havia regras; ora, a democracia só pode ter vida usando das mais rigorosas e mais bem observadas regras. Já não se viam verdadeiros governos, mas facções no poder. O magistrado já não exercia a autoridade em proveito da paz e da lei, mas em favor dos interesses e das ambições de um partido. O comando já não tinha títulos legítimos nem caráter sagrado; a obediência já nada tinha de voluntária; sempre sob constrangimento, contava sempre com o dia da desforra. A cidade não era mais, como nos diz Platão, que uma assembléia de homens em que uma parte é soberana e a outra escrava. Dizia-se que o governo era aristocrático quando os ricos estavam no poder, e democrático quando estavam os pobres. Mas, na realidade, a verdadeira democracia já não existia.

A partir do dia em que as necessidades e os interesses materiais violenta e repentinamente invadiram a democracia, esta logo se alterou e corrompeu. A democracia, com os ricos no poder, tinha-se tornado uma oligarquia violenta; a democracia dos pobres transformou-se em tirania. Do quinto ao segundo século antes da nossa era, notamos em todas as cidades da Grécia e da Itália, excluída ainda Roma, estarem as fórmulas republicanas em perigo e a tornar-se odiosas a um partido. Mas pode-se distinguir claramente quem são os que pretendem destruí-las e quem as deseja conservar. Os ricos, mais esclarecidos e mais altivos, continuam fiéis ao regime republicano, enquanto os pobres, para quem os direitos políticos têm menos valor, escolhem voluntariamente para chefe um tirano. Quando a classe pobre, depois de ganhar muitas guerras civis, reconheceu que para nada lhe serviam as suas vitórias, voltando o partido contrário sempre ao poder, e recomeçando sempre a luta, depois de longas alternativas entre confiscos e restituições, pensou então em restabelecer o regime monárquico, por ser mais conforme com os seus interesses, e porque assim, eliminando para sempre o partido contrário, futuramente se assegurava dos benefícios da sua vitória. Foi por isso que criou tiranos.

A partir deste momento, os partidos mudaram de nome: já não se era aristocrata ou democrata; combatia-se ou pela liberdade ou pela tirania. Sob estas duas palavras eram ainda a riqueza e a pobreza a guerrear-se. Liberdade significava o governo em que os ricos tinham a superioridade e defendiam a sua fortuna; tirania indicava precisamente o contrário.

É fato geral e quase sem exceção na história da Grécia e da Itália terem os tiranos saído do partido popular e encontrado por inimigo o partido aristocrático. “O tirano”, diz Aristóteles, “não tem por missão mais do que proteger o povo contra os ricos; começou sempre por ser demagogo, sendo da essência da tirania combater a aristocracia.” “O meio de chegar à tirania”, diz ainda o filósofo, “está em ganhar-se a confiança da multidão, e ganha-se essa sua confiança declarando-se inimigo dos ricos. Assim o fizeram Pisístrato em Atenas, Teágenes em Mégara e Dionísio em Siracusa.”¹⁸⁷

O tirano fez sempre guerra aos ricos. Em Mégara, Teágenes surpreende no campo os rebanhos dos ricos e degola-os. Em Cumas, Aristodemo aboliu as dívidas e tirou as terras aos ricos para depois as entregar aos pobres. De modo igual agiram Nicocles em Sícion e Aristômaco em Argos. Todos estes tiranos nos são apresentados pelos escritores como homens cruéis; não é provável que todos o fossem por natureza, mas pela necessidade do instante em que se encontravam de dar terras ou dinheiro aos pobres. Os tiranos, só enquanto satisfaziam as ambições da multidão e alimentavam as suas paixões, podiam manter-se no poder.

O tirano das cidades gregas é personagem sobre o qual nada hoje pode dar-nos idéia. É um homem que vive no meio dos seus vassalos, sem intermediário e sem ministros, e que contata diretamente com todos. Não está naquela posição elevada e independente em que se encontra o soberano de qualquer grande Estado. Tem todas as paixões mesquinhas do homem privado: não fica insensível aos proventos de uma confiscação; tem medo; pode ter inimigos muito perto de si, e a opinião pública aprova o assassinio quando o agredido é um tirano. Adivinha-se o que possa ser o governo de semelhante homem. Salvo duas ou três honrosas exceções, os tiranos que, nos séculos IV e III, governaram em todas as urbes gregas só reinaram lisonjeando o que havia de pior na multidão e suprimindo violentamente todo homem que, por nascimento, riqueza ou mérito, lhes fosse superior. O seu poder era ilimitado; os gregos puderam reconhecer como o governo republicano, quando não professe grande respeito pelos direitos individuais, facilmente se transforma em despotismo. Os antigos tinham atribuído tão grande poder ao Estado que, no dia em que o tirano tomou em suas mãos essa onipotência, os homens nenhuma garantia tiveram contra ele, passando o tirano a ser, legalmente, o senhor das existências e das fortunas.

CAPÍTULO XIII

Revoluções em Esparta

Não devemos acreditar que Esparta tenha vivido dez séculos sem sofrer revoluções. Tucídides diz-nos, pelo contrário, “que Esparta foi atormentada por dissensões mais que nenhuma outra cidade grega”¹⁸⁸. A história dessas lutas internas é, na verdade, pouco nossa conhecida, mas isso provém de o governo de Esparta ter como regra e por costume cercar-se do mais profundo mistério¹⁸⁹. Na maior parte as lutas que agitaram Esparta ficaram-nos encobertas e obrigadas ao esquecimento, mas sabemos o bastante para poder dizer que, se a história de Esparta difere sensivelmente da de outras urbes, não deixou menos de atravessar a mesma série de revoluções.

Os dórios estavam já organizados em nação quando invadiram o Peloponeso. Qual a causa que os fez sair do seu país? Teria sido a invasão de povo estrangeiro, ou seria alguma revolução anterior? Ignora-se. O que nos parece ser certo é, nesse momento da existência do povo dório, haver já desaparecido o antigo regime da *gens*. Já não se descortina entre os dórios esta antiga organização da família; neste povo já não encontramos vestígios do regime patriarcal, nem vestígios de nobreza religiosa, nem de clientela hereditária, mas apenas descobrimos guerreiros com a mesma condição e categoria sob as ordens de um rei. É, pois, provável que uma primeira revolução social ali se tenha realizado, quer na Dórida, quer no caminho que conduziu este povo a Esparta. Se compararmos a sociedade dórica do século IX com a sociedade jônica da mesma época, notamos que, na sucessão de transformações, a primeira estava muito mais avançada do que a segunda. A raça jônica só mais tarde entrou no destino das revoluções, mas, em verdade, percorreu-o mais depressa.

Se os dórios, à sua chegada a Esparta, já não seguiam o regime da *gens*, não tinham podido desligar-se ainda tão completamente deste regime que dele não conservassem algumas instituições, como, por exemplo, a indivisão e a inalienabilidade do patrimônio. Estas instituições não tardaram a estabelecer na sociedade espartana uma aristocracia.

Todas as tradições nos mostram terem existido entre os espartanos, na época de Licurgo, duas classes e estas andarem em luta¹⁹⁰. A realza tinha natural tendência para tomar o partido da classe inferior. Licurgo, não sendo rei, “colocou-se à frente dos melhores”¹⁹¹, obrigou o rei a prestar juramento que diminuía o seu poder, instituiu um senado oligárquico, e fez enfim com que, empregando a expressão de Aristóteles, a tirania se transformasse em aristocracia¹⁹².

As declamações de alguns antigos e de muitos dos modernos quanto à moderação das instituições de Esparta, sobre a felicidade inalterável que ali se gozava, a igualdade e a vida em comum, não nos deixam ilusões. De todas as urbes que

houve na terra, Esparta será, talvez, aquela onde a aristocracia imperou mais duramente e onde menos se conheceu a igualdade. Torna-se ocioso falarmos da distribuição igualitária das terras; se essa igualdade alguma vez se estabeleceu, parece pelo menos indubitável não se ter mantido, porque, no tempo de Aristóteles, “uns possuíam domínios imensos, e outros nada ou quase nada possuíam; mal se chegaria a mil proprietários em toda a Lacônia”¹⁹³.

Deixemos de lado os hilotas e os lacônios, e examinemos apenas a sociedade espartana: nesta encontramos uma hierarquia de classes sobrepostas umas às outras. Primeiro são os neodâmodas, que parece terem sido antigos escravos libertos¹⁹⁴, depois os epeunactas, que tinham sido admitidos para preencherem as baixas causadas pela guerra entre os espartanos¹⁹⁵; em classe pouco superior a esta figuravam os motácios, que, muito semelhantes a clientes domésticos, viviam com o senhor, formando-lhe cortejo, tomando parte nas suas ocupações, nos seus trabalhos, nas suas festas, e combatendo a seu lado¹⁹⁶. Vinha a seguir a classe dos bastardos *nóthoi*, descendentes de verdadeiros espartanos, mas que a religião e a lei afastavam deles¹⁹⁷; depois, ainda outra classe, a chamada dos inferiores, *hupomeíones* ¹⁹⁸, porventura preenchida pelos filhos mais novos deserdados das famílias. Enfim, superior a todas, erguia-se a classe aristocrática, composta dos homens chamados *Iguais*, *hómoioi*. Estes homens eram, com efeito, iguais entre si, mas muito superiores a todos os outros. Não nos é dado o número de membros desta classe, mas sabemos ter sido limitado. Certo dia, um dos seus inimigos contou-os na praça pública e, dentre uma multidão de 4.000 indivíduos, encontrou apenas sessenta Iguais¹⁹⁹. Só aos Iguais competia o governo da cidade. “Estar fora desta classe”, diz-nos Xenofonte, “é estar fora do corpo político.”²⁰⁰ Demóstenes diz que o homem que entra na classe dos Iguais torna-se por esse fato “um dos senhores do governo”²⁰¹. “Chamam-se *Iguais*”, fala ainda Demóstenes, “porque a igualdade deve reinar entre os membros da oligarquia.”

Só os *Iguais* tinham a plenitude dos direitos de cidadão, só eles formavam aquilo a que em Esparta se chamava o povo, isto é, o corpo político. Dessa classe saíam, por eleição, os 28 senadores. Entrar para o Senado chamava-se, na língua oficial de Esparta, obter o *prêmio da virtude*²⁰². Não sabemos o que se necessitaria em mérito, nascimento, riqueza para constituir essa *virtude*. Vê-se bem não ser suficiente o nascimento, pois havia pelo menos um arremedo de eleição²⁰³; pode aquilatar-se como a riqueza devia contar muito na urbe, “que tinha no mais alto grau o amor ao dinheiro e onde tudo era permitido aos ricos”²⁰⁴.

Fosse como fosse, esses senadores, que eram inamovíveis, gozavam de grande autoridade, porque Demóstenes nos diz que, quando qualquer homem vem para o Senado, logo se torna um déspota da multidão²⁰⁵. Este Senado, de que os reis eram simples membros, governava o Estado segundo o habitual processo dos corpos aristocráticos; magistrados anuais, cuja eleição indiretamente lhe cabia, exerciam, em seu nome, uma autoridade absoluta. Esparta tinha, pois, um regime republicano; tinha mesmo todas as aparências de democracia, com reis-sacerdotes, magistrados anuais, um senado deliberante, uma assembléia do povo. Mas este povo não contava mais do que duzentos ou trezentos homens.

Tal foi, desde Licurgo, e principalmente depois do estabelecimento dos éforos, o governo de Esparta. Uma aristocracia, composta de alguns ricos, fazia pesar um jugo de ferro sobre os hilotas, sobre os lacônios e até mesmo sobre a maior parte dos espartanos. Por sua energia, por sua astúcia, seu escrúpulo e pouco apego às leis morais, soube esta aristocracia deter o poder durante cinco séculos. Mas suscitou ódios cruéis e teve de reprimir um grande número de insurreições.

Não podemos falar das conspirações dos hilotas. Todas as conjuras dos espartanos são nossas desconhecidas; o governo era demasiadamente hábil para não deixar de esforçar-se por apagar os vestígios da sua própria lembrança. Existiram, porém, algumas que a história não pôde esquecer. Sabe-se serem os colonos fundadores de Tarento espartanos que haviam querido derrubar o governo. Certa indiscrição do poeta Tirteu fez conhecer à Grécia que, durante as guerras da Messênia, um partido conspirava por obter a distribuição das terras²⁰⁶.

O que salvava Esparta era a excessiva distinção sabiamente estabelecida pela cidade entre as classes inferiores. Os hilotas não se harmonizavam com os lacônios; os motácios desprezavam os neodâmodas. Nenhuma coligação era possível, e a aristocracia, graças à sua educação militar e à íntima união existente entre os seus membros, sentia-se sempre suficientemente forte para fazer frente a cada uma das classes inimigas.

Os reis tentaram o que nenhuma outra classe podia realizar. Todos os que dentre os reis aspiravam a sair do estado de inferioridade em que a aristocracia os colocara procuraram apoio nos homens de condição inferior. Durante a guerra médica, Pausânias concebeu o projeto de, derrubando a oligarquia, elevar, ao mesmo tempo, a realza e as classes inferiores. Os espartanos fizeram-no morrer, acusando-o de haver travado relações com o rei da Pérsia, mas talvez o seu verdadeiro crime estivesse em ter pensado libertar os hilotas²⁰⁷. Pela história pode avaliar-se como foram numerosos os reis exilados pelos éforos; a causa das condenações facilmente se adivinha, além do que Aristóteles diz: “Os reis de Esparta, para fazerem frente aos éforos e ao Senado, tornaram-se demagogos.”²⁰⁸

Em 397, uma conspiração esteve prestes a derrubar o governo oligárquico. Certo Cinadon, que não pertencia à classe dos Iguais, era o chefe dos conjurados. Quando desejava associar alguém à conspiração, levava-o à praça pública e mandava-o contar os cidadãos; incluindo-se ali os reis, os éforos e os senadores, chegava-se a contar pouco mais ou menos o número de setenta. Cinadon dizia-lhe então: “Estes são os nossos inimigos; pelo contrário, todos os outros que enchem a praça, em

número superior a quatro mil, são nossos aliados.” E acrescentava: “Quando encontrardes em campanha algum espartano, olhai sempre neste um inimigo e um senhor: todos os restantes homens são amigos.” Hilotas, lacônios, neodâmodas, *hupomeíones*, todos se associaram, cúmplices de Cinadon: “porque todos tinham”, descreve o historiador, “tanto ódio aos seus senhores, que não havia um só dentre estes que não confessasse ser-lhe agradável devorá-los crus”. Mas o governo de Esparta andava admiravelmente informado: para este não havia segredos. Os éforos pretenderam terem-lhes as entranhas das vítimas revelado a conspiração. Não deixaram aos conjurados tempo para agir: prenderam-nos e mataram-nos em segredo. A oligarquia foi mais uma vez salva²⁰⁹.

Favorecida por este governo, a desigualdade ia aumentando cada vez mais. A guerra do Peloponeso e as expedições à Ásia tinham feito afluir o dinheiro a Esparta, mas espalhara-se de maneira muito desigual e somente enriquecera ainda mais os já ricos. Ao mesmo tempo, desapareceu a pequena propriedade. O número de proprietários, no tempo de Aristóteles ainda de mil, estava, um século mais tarde, reduzido a cem apenas²¹⁰. A terra pertencia a poucos, em um tempo em que não havia nem indústria nem comércio para dar ao pobre algum trabalho, e os ricos faziam cultivar por escravos os seus imensos domínios. De um lado estava a pequena minoria que tudo possuía; do outro, a grande massa que nada possuía. Plutarco, na vida de Ágis e na de Cleômenes, descreve-nos a sociedade espartana; no quadro que nos oferece desta sociedade, vê-se ter havido ali amor desregrado pela riqueza, colocando-a acima de tudo; em alguns, o luxo, a indolência, o desejo de aumentarem indefinidamente o seu patrimônio; para além destes, nada mais que a turba miserável, indigente, sem direitos políticos, sem nenhuma importância na cidade, invejosa, odienta; e semelhante estado social levava-a a desejar uma revolução.

Quando a oligarquia levou as coisas aos últimos limites do possível, tornou-se indispensável a revolução, e que a democracia, contida e reprimida por tanto tempo, rompesse finalmente os seus diques. Calcula-se facilmente que, depois de tão longa compressão, a democracia não devia deter-se nas reformas políticas, mas ir imediatamente ao encontro das reformas sociais.

O pequeno número de espartanos de nascimento (não eram mais de setecentos, mesmo incluindo neste número todas as diversas classes) e o enfraquecimento dos caracteres, consequência da longa opressão, foram a causa de o sinal de alerta não partir das classes inferiores, mas de um rei. Ágis tentou realizar essa inevitável revolução, empregando os meios legais, o que aumentou as dificuldades na empresa. Apresentou ao Senado, isto é, aos próprios ricos, dois projetos de lei para abolição das dívidas e distribuição das terras. Não deve surpreender-nos o fato de o Senado não haver rejeitado as suas propostas, porque Ágis provavelmente tomara as suas precauções, no sentido da sua aceitação. Mas, uma vez votadas as leis, faltava pô-las em execução: ora, as reformas desta natureza são sempre de tal modo difíceis de cumprir que fazem fracassar os mais ousados. Ágis, apertado pela resistência dos éforos, foi constrangido a sair da legalidade; destituiu estes magistrados e, por sua própria vontade, nomeou outros; depois armou os seus partidários e estabeleceu, por um ano, um regime de terror. Durante este tempo pôde aplicar a lei sobre as dívidas e fazer queimar na praça pública todos os títulos de crédito. Mas não teve tempo para distribuir as terras. Não se sabe se Ágis hesitou neste ponto, assustado pela sua própria obra, ou antes se a oligarquia teria espalhado contra ele acusações hábeis; ao certo sabemos apenas que todo o povo se desligou de seus compromissos para com ele, provocando assim a sua queda. Os éforos degolaram-no, e o governo aristocrático restabeleceu-se.

Cleômenes retomou os projetos de Ágis, mas com maior habilidade e menos escrúpulos. Começou por massacrar os éforos, suprimiu ousadamente esta magistratura, odiosa aos reis e ao partido popular, e proscreveu os ricos. Depois deste golpe de estado, realizou a revolução, decretou a distribuição das terras e concedeu o direito de cidade a quatro mil lacônios. Torna-se digno de nota o fato de que nem Ágis nem Cleômenes confessaram que faziam uma revolução, mas ambos, valendo-se do nome do velho legislador Licurgo, proclamavam antes encaminharem Esparta no seu regresso aos antigos costumes. Certamente que a constituição de Cleômenes muito se afastava deles. O rei era verdadeiramente senhor absoluto; nenhuma autoridade se lhe igualava em merecimento; reinava à maneira dos tiranos que então dominavam na maior parte das urbes, e o povo de Esparta, satisfeito por ter obtido terras, parecia inquietar-se pouco com as liberdades políticas. Esta situação não durou muito tempo. Cleômenes quis estender o regime democrático a todo o Peloponeso, onde Árato, precisamente por essa época, trabalhava por estabelecer regime de liberdade e de prudente aristocracia. Em todas as urbes o partido popular se agitou em nome de Cleômenes, esperando conseguir, como em Esparta, a abolição de dívidas e a distribuição de terras. Esta imprevista insurreição das classes inferiores obrigou Árato a alterar todos os seus projetos; sabendo poder contar com Macedônia, cujo rei Antígono Doson tinha então por política combater por toda a parte os tiranos e o partido popular, pediu a sua intervenção no Peloponeso. Antígono e os aqueus venceram Cleômenes em Selásia. A democracia espartana foi derrubada uma vez mais e os macedônios restabeleceram ali o antigo governo (222 a.C.).

Mas a oligarquia já não podia manter-se. Deram-se numerosas perturbações; em um ano, três éforos favoráveis ao partido popular mataram com crueldade os seus dois colegas; no ano seguinte, os cinco éforos pertenciam ao partido oligárquico, e o povo levantou-se em armas e degolou-os. A oligarquia não queria reis, mas o povo desejou tê-los e nomeou um, escolhendo-o fora da família real, coisa jamais vista em Esparta. Esse rei, chamado Licurgo, por duas vezes o

derrubaram do trono, sendo a primeira pelo povo, porque lhe recusava distribuir as terras, e a segunda vez pela aristocracia, por esta suspeitar querer distribuí-las. Não sabemos como acabou, mas, depois deste Licurgo, encontramos em Esparta um tirano, Macânidas, prova certa de que o partido popular continuava ali dominando.

Filopêmen, que, à frente da liga acaica, fazia por toda a parte guerra contra os tiranos democratas, venceu e matou Macânidas. A democracia espartana adotou imediatamente outro tirano, Nábis. Este deu o direito de cidade a todos os homens livres, elevando os próprios lacônios à categoria de espartanos; chegou até a libertar os hilotas. De harmonia com o costume dos tiranos das urbes gregas, tornou-se chefe dos pobres contra os ricos; “proscreeu ou matou quantos que, por sua riqueza, se elevassem acima dos outros”²¹¹.

A esta nova Esparta democrática não lhe faltou grandeza: Nábis restabeleceu na Lacônia uma tranquilidade que havia muito não se via ali; Esparta submeteu a Messênia, parte da Arcádia e a Élide. Apoderou-se de Argos. Criou a marinha, o que estava muito longe das antigas tradições da aristocracia espartana; com a sua frota dominou todas as ilhas em torno do Peloponeso e estendeu sua zona de influência até Creta. Por toda a parte Nábis estabeleceu a democracia; senhor de Argos, o seu primeiro cuidado foi confiscar os bens dos ricos, abolir as dívidas e distribuir as terras. Pode-se ver em Políbio o ódio que a liga acaica alimentava contra este tirano democrata. Levou Flamínio a fazer-lhe guerra em nome de Roma. Dez mil lacônios, sem contar com os mercenários, tomaram armas para a defesa de Nábis. Depois de uma derrota, desejou fazer a paz, mas o povo recusou-se a isso, tanto a causa do tirano era a da democracia! Flamínio, vencedor, levou-lhe uma parte das suas forças, mas deixou-o reinar na Lacônia, quer porque a impossibilidade de restabelecer o antigo governo fosse evidente, quer porque conviesse bastante aos interesses de Roma que alguns tiranos exercessem pressões no sentido de contrabalançar a força da liga acaica. Nábis foi mais tarde assassinado por um etólio, mas a sua morte não restabeleceu a oligarquia; as transformações realizadas no aspecto social foram mantidas, e a própria Roma se recusou a repor em Esparta a sua antiga situação.

LIVRO QUINTO

Desaparece o regime municipal

CAPÍTULO I

Novas crenças; a filosofia altera as normas da política

Do que foi antes estudado, vimos como se deu a constituição do regime municipal entre os antigos. Uma religião muito antiga fundara primeiramente a família, depois a cidade; estabelecera primeiro o direito doméstico e o governo da *gens*, em seguida as leis civis e o governo municipal. O Estado estava estreitamente ligado à religião, desta derivando e com ela se confundindo. Por isso, na cidade primitiva, todas as instituições políticas haviam sido instituições religiosas; as festas haviam sido cerimônias do culto; as leis, fórmulas sagradas; e os reis e os magistrados tinham sido sacerdotes. Pelo mesmo motivo ainda, a liberdade individual fora ali desconhecida, e o homem não conseguia subtrair sua própria consciência à onipotência da cidade. Pelo mesmo motivo, enfim, o Estado continuava restrito aos limites da urbe, jamais podendo transpor o recinto traçado pelos seus deuses nacionais quando da fundação. Cada cidade tinha não só a sua independência política, mas também o seu culto e o seu código. A religião, o direito, o governo, tudo era municipal. A cidade era a única força viva, nada lhe sendo superior e nada lhe estando inferior: nem unidade nacional, nem liberdade individual.

Resta-nos dizer como desapareceu este regime, isto é, como, tendo mudado o princípio da associação humana, o governo, a religião e o direito se despojaram do caráter municipalista da sua antiguidade.

A ruína do regime político que a Grécia e a Itália haviam criado pode relacionar-se com duas causas principais. A primeira pertence à categoria dos atos morais e intelectuais; a segunda, à ordem dos atos materiais; a primeira consiste na evolução das crenças; a segunda, na conquista romana. Estes dois fatos são contemporâneos; desenvolveram-se e realizaram-se conjuntamente, durante os cinco séculos que precederam a era cristã.

A religião primitiva, cujos símbolos estavam na pedra inamovível do lar e no túmulo dos antepassados, religião que constituía a família antiga e organizara em seguida a cidade, alterou-se com o tempo e envelheceu. O espírito humano aumentou as suas forças e concebeu novas crenças. Principiou-se a formar idéia da natureza material; a noção de alma humana precisou-se, e, quase ao mesmo tempo, surgiu nos espíritos a noção do ser divino.

Que pensar então das divindades dos primeiros tempos, desses mortos vivendo no túmulo, desses deuses Lares que haviam sido homens, desses antepassados sagrados necessitando alimentarem-se com comida? Tornou-se impossível semelhante fé. Estas crenças deixaram de estar ao nível da inteligência humana. É, de fato, verdade que estes juízos, por muito grosseiros que fossem, não se arrancaram facilmente do entendimento do vulgo; dominaram o homem comum ainda por muito tempo, embora, desde então, os homens de saber tivessem se libertado desses erros. Interpretavam a morte de maneira diversa; uns acreditavam no aniquilamento total, outros, numa segunda existência espiritualizada e vivida num mundo de almas; mas, em todo o caso, já não admitem que o morto viva no túmulo, alimentando-se de oferendas. Principiava-se, portanto, a formar conceito muito elevado do divino para poder persistir-se nesta crença da divindade dos mortos. Imaginou-se, pelo contrário, a alma humana como indo aos Campos Elísios buscar a sua recompensa, ou a expiar o castigo de suas culpas; e por notável progresso de idéias, divinizavam entre os homens só aqueles a quem o reconhecimento ou a adulação colocavam acima da vulgaridade.

O conceito de divindade modificou-se pouco a pouco, por efeito natural do maior poder do espírito. A idéia, atribuída primeiramente pelo homem à força invisível sentida em si próprio, ele transferiu-a para as potências incomparavelmente maiores que encontrava na natureza até elevar-se na concepção de um ser acima e para além da natureza. Então os deuses Lares e os Heróis deixaram de ser adorados por quem quer que refletisse.

Quanto ao lar, que parece só ter tido sentido enquanto ligado ao culto dos mortos, perdeu também o seu prestígio. Continuou-se tendo em casa um lar doméstico, a saudá-lo, a adorá-lo, a oferecer-lhe a libação; mas ficando apenas como culto de mera observância, que nenhuma fé vivificava.

O lar das urbes, ou pritaneu, insensivelmente entrou no mesmo descrédito em que já decaía o lar doméstico. Não se sabia o que significava; olvidara-se que o fogo sempre vivo do pritaneu representava a vida invisível dos antepassados, dos fundadores, dos Heróis nacionais. Continuava a manter-se esse fogo, a fazerem-se as refeições públicas, a cantarem-se os velhos hinos: cerimônias vãs de que não ousavam desembaraçar-se, mas cujo sentido já ninguém compreendia.

Mesmo as divindades da natureza, que se haviam associado aos lares, mudaram de caráter. Depois de começarem por ser divindades domésticas, depois de se terem tornado divindades da cidade, evoluíram ainda mais. Os homens acabaram por compreender como os diferentes seres a que davam o nome de Júpiter podiam muito bem não ser mais do que um só e mesmo ser, o mesmo se dando em relação aos demais deuses. O espírito ficava embaraçado perante a grande quantidade de divindades, e sentia a necessidade de reduzir o seu número. Compreendeu que os deuses já não pertenciam um a cada família, ou a cada urbe, mas todos ao gênero humano e velando pelo universo. Os poetas iam de urbe em urbe e ensinavam aos homens, em lugar dos velhos hinos da cidade, cânticos novos em que não se falava dos deuses Lares nem das divindades políadas, antes referiam-se a lendas dos grandes deuses da terra e do céu, e, deste modo, o povo grego ia esquecendo-se dos seus velhos hinos domésticos ou nacionais, substituindo-os pela poesia nova, não mais filha da religião, mas da arte e da livre imaginação. Ao mesmo tempo, alguns grandes santuários, como os de Delfos e de Delos, atraíam a atenção dos homens, fazendo-os esquecerem-se dos cultos locais. Os mistérios e a doutrina que encerravam habituaram-nos a desdenhar da religião vazia e insignificante da cidade.

Assim, lenta e obscuramente, foi-se operando uma revolução intelectual. Os próprios sacerdotes não lhe opunham resistência; desde que os sacrifícios continuassem a realizar-se nos dias marcados, parecia-lhes salva a velha religião; as idéias podiam modificar-se e a fé esmorecer desde que os ritos não fossem atingidos. Sucedeu, porém, que, sem se modificarem as práticas, as crenças se transformaram, e a religião doméstica e municipal logo perdeu todo o seu comando sobre as almas.

Depois, apareceu a filosofia derrubando todas as regras da velha política. Era impossível atingirem-se as opiniões dos homens sem se tocar ao mesmo tempo nos princípios fundamentais do seu governo. Pitágoras, possuidor de vaga concepção do Ser supremo, desdenhou os cultos locais, e foi o bastante para, rejeitando as antigas formas de governo, tentar fundar uma nova sociedade.

Anaxágoras concebeu o Deus-Inteligência reinando sobre todos os homens e todos os seres. Afastando-se das velhas crenças, distanciou-se também da velha política. Como não acreditasse nos deuses do pritaneu, Anaxágoras não cumpria tampouco com os seus deveres de cidadão, e deste modo fugia das assembléias e não desejou ser magistrado. A sua doutrina ofendia a cidade; os atenienses sentenciaram-no à morte.

Vieram em seguida os sofistas e exerceram maior ação do que estes dois grandes espíritos. Eram homens ardentes no seu combate contra velhos erros. Na luta travada contra tudo quanto ainda estava ligado ao passado, estes homens não poupavam as instituições da cidade nem os preconceitos da religião. Examinaram e discutiram ousadamente as leis que ainda

tutelavam o Estado e a família. Os sofistas iam de urbe em urbe, pregando os novos princípios, ensinando não precisamente a indiferença ao justo e ao injusto, mas a nova justiça, menos estreita e menos exclusivista que a antiga, mais humana, mais racional, e libertada das fórmulas das idades anteriores. Empresa atrevida, que levantou sua tempestade de ódios e de rancores. Acusaram-nos de não terem nem religião, nem moral, nem patriotismo. A bem da verdade, não tinham uma doutrina bem definida sobre todas estas coisas e, combatendo os preconceitos, julgavam ter feito muito. Os sofistas abalaram, como nos diz Platão, o que até então estivera firme. Colocavam, tanto a lei do sentimento religioso como a da política, na consciência humana e não nos costumes dos antepassados, na tradição imutável. Ensinavam aos gregos que, para governar o Estado, não bastava invocar os velhos usos e as leis sagradas, mas era preciso persuadir os homens a atuar com vontades livres. Substituíam o conhecimento dos antigos costumes pela arte de raciocinar e de falar, a dialética e a retórica. Os seus adversários tinham por si a tradição; os sofistas tiveram por eles a eloquência e o saber.

Uma vez estimulada assim sua reflexão, o homem nunca mais quis crer sem compreender, nem deixar-se governar sem discutir as suas instituições. Duvidou da justiça de suas velhas leis sociais, e outros princípios lhe surgiram. Platão põe na boca do sofista estas belas palavras: “Vós todos que estais aqui, eu vos considero parentes uns dos outros. A natureza, a despeito da lei, tornou-vos concidadãos. Mas a lei, essa tirana do homem, violenta a natureza em muitas ocasiões.” Opor assim a natureza à lei e ao costume era atacar fortemente os próprios fundamentos da política antiga. Em vão os atenienses exilaram Protágoras e queimaram os seus escritos; o golpe dera-se e o resultado do ensinamento dos sofistas tinha sido imenso. A autoridade das instituições desaparecia com a autoridade dos deuses nacionais, e o uso do livre exame estabelecia-se nas casas e na praça pública.

Sócrates, embora reprovasse inteiramente o abuso que os sofistas faziam do direito de duvidar, pertencia, no entanto, à sua escola. Como os sofistas, não admitia a autoridade da tradição, e acreditava estarem as regras de conduta gravadas na consciência humana. Sócrates não discordava dos sofistas, senão em que estudava esta consciência religiosamente e no firme desejo de nesta encontrar o dever de ser justo e de fazer o bem. Colocava a verdade acima do costume, a justiça acima da lei. Distinguia a moral da religião; anteriormente a Sócrates, não se concebia o dever senão como mandato dos antigos deuses, mas o filósofo mostrou estar a origem do dever na própria alma do homem. Em tudo isto, quer Sócrates o quisesse, quer não, fazia guerra aos cultos da cidade. Em vão tinha Sócrates o cuidado de assistir a todas as festas e de tomar parte nos sacrifícios; as suas crenças e palavras desmentiam a sua conduta. Fundava uma nova religião, aparecendo esta como contrária à religião da cidade. Acusaram-no, com razão, “de não adorar os deuses adorados pelo Estado”. Fizeram-no morrer por ter atacado os costumes e as crenças dos antepassados, ou, como então se dizia, por corromper a geração do tempo. A impopularidade de Sócrates e os grandes ódios dos seus concidadãos explicam-se, se pensarmos nos costumes religiosos desta sociedade ateniense, em que existiam tantos sacerdotes e em que estes eram tão poderosos. Mas a revolução, iniciada pelos sofistas e continuada com mais moderação por Sócrates, não se deteve com a morte de um velho. A sociedade grega libertou-se, dia a dia, cada vez mais, do domínio das velhas crenças e das velhas instituições.

Depois de Sócrates, os filósofos discutiram com toda a liberdade os princípios e as regras da associação humana. Platão, Críton, Antístenes, Espeusipo, Aristóteles, Teofrasto e muitos outros escreveram tratados sobre a política. Buscou-se, examinou-se; os grandes problemas da organização do Estado, da autoridade e da obediência, das obrigações e dos direitos colocaram-se em todos os espíritos.

Sem dúvida, o pensamento não pôde desprender-se facilmente dos laços criados pelo hábito. Platão sofreu ainda, sob certos aspectos, o domínio das velhas concepções. O Estado que imaginou é ainda a cidade antiga; muito acanhado, não deve abranger mais de 5.000 membros. O governo, neste Estado, continua ainda regulado pelos antigos princípios, a liberdade continua ali desconhecida, e o fim proposto pelo legislador revela menos o aperfeiçoamento do homem que a segurança e a grandeza da associação. A própria família é ali quase esmagada, para não fazer concorrência à cidade. Só o Estado é proprietário, só o Estado é livre, só ele tem vontade, religião e crenças, e quem quer que não pense como o Estado deve morrer. Não obstante, no meio de tudo isto as novas idéias aparecem. Platão, tal como Sócrates e os sofistas, proclama também que a regra de moral e de política está em nós próprios, nada valendo a tradição, que devemos escutar só a razão, e que as leis somente são justas enquanto conformes à natureza humana.

Em Aristóteles, estas idéias precisam-se ainda mais. “A lei”, diz o filósofo, “é a razão.” Aristóteles ensina que é preciso procurar, não o que é conforme ao costume dos pais, mas o que, em si, é bom. Acrescenta que, à medida que o tempo caminha, se torna necessário modificarem-se as instituições. Põe de lado a veneração pelos antepassados: “Os nossos primeiros pais”, diz ele, “quer sejam nascidos do seio da terra ou tenham sobrevivido a algum dilúvio, seriam, segundo todas as aparências, o que hoje existe de mais vulgar e de mais ignorante entre os homens. Seria evidente absurdo atermo-nos à opinião dessa gente.” Aristóteles, como todos os filósofos, desconhecia em absoluto a origem religiosa da sociedade humana; não fala dos pritaneus; ignora os cultos locais como fundamento do Estado. “O Estado”, acrescenta, “nada mais é que uma associação de seres iguais procurando em comum uma existência feliz e fácil.” Dessa forma, a filosofia rejeita os velhos princípios das sociedades, e procura um novo fundamento sobre o qual possa basear as suas leis sociais e a noção de pátria¹.

A escola cínica vai mais longe. Nega a própria pátria. Diógenes vangloriava-se de não ter direito de cidade em parte alguma, e Crates dizia que, para ele, a sua pátria era o desprezo pela opinião dos outros. Os cínicos repetiam a verdade, então bastante recente, de que o homem é cidadão do universo, e que a pátria não é o acanhado recinto da urbe. Consideravam o patriotismo municipal como mero preconceito, e suprimiam do número dos sentimentos o amor pela cidade.

Por desgosto ou desdém, os filósofos afastavam-se cada vez mais dos negócios públicos. Sócrates ainda cumprira os seus deveres de cidadão. Platão tentara trabalhar pelo Estado, reformando-o. Aristóteles, já mais indiferente, limitou-se ao papel de observador, fazendo do Estado objeto de estudos científicos. Os epicuristas puseram de lado os negócios públicos. “Não lhes ponhais a mão”, criticava Epicuro, “a não ser que algum poder superior a isso vos obrigue.” Os cínicos não queriam sequer ser cidadãos.

Os estoícos regressaram à política. Zenão, Cleanto e Crísipo escreveram numerosos tratados sobre o governo dos Estados. Mas os seus princípios estavam muito distanciados da velha política municipal. Vejamos em que termos nos explica um antigo as doutrinas contidas nos seus escritos. “Zenão, no seu tratado sobre o governo, propõe-se a mostrar-nos que somos não os habitantes de tal demo ou de tal urbe, separados uns dos outros por direito particular e leis exclusivas, antes devendo olhar a todos os homens como concidadãos, como se todos pertencêssemos a um mesmo demo ou à mesma cidade.”² Por estes dizeres se vê o caminho percorrido pelas idéias de Sócrates a Zenão. Sócrates ainda se julgava obrigado a adorar, tanto quanto pudesse, aos deuses do Estado. Platão não concebia ainda outro governo, senão o da cidade. Zenão passa por cima de tão acanhados limites da associação humana. Desdenha das divisões estabelecidas pela religião das velhas idades. Como concebe o Deus do universo, concebe a idéia de um Estado em que entrasse todo o gênero humano³.

Mas vejamos um princípio ainda mais recente. O estoicismo, alargando a associação humana, emancipa o indivíduo. Como não aceita a religião da cidade, reprova de igual modo a servidão do cidadão. Já não quer que a pessoa humana seja sacrificada ao Estado. Distingue e separa nitidamente tudo quanto deve permanecer livre no homem, e liberta-lhe, pelo menos, a consciência. Indica ao homem que deve concentrar-se, procurar em si o dever, a virtude, a recompensa. Não lhe proíbe ocupar-se dos negócios públicos; convida-o até a isso, mas advertindo-o de que o seu principal trabalho deve ter por objeto o aperfeiçoamento individual, e, qualquer que seja o governo, a sua consciência deve manter-se independente. Grande princípio, desconhecido na cidade antiga, mas que haveria de se tornar uma das regras mais sagradas da política.

Começou-se então por compreender existirem outros deveres mais, além dos deveres para com o Estado; outras virtudes, além das virtudes cívicas. A alma prende-se a outros elementos além da pátria. A cidade antiga fora tão poderosa e tão tirânica que o homem tinha feito dela razão de todo o seu trabalho e de todas as suas virtudes; a cidade fora a regra do belo e do bem, e o homem só conhecera para ela o heroísmo. Mas eis que Zenão ensina ao homem a existência de uma dignidade, não de cidadão, mas de homem; que, além dos seus deveres para com a lei, o homem os tem também para consigo próprio, estando o supremo mérito do homem, não em viver ou morrer pelo Estado, mas em ser virtuoso e agradar à divindade. Virtudes talvez egoístas e que deixam afrouxar no homem a independência nacional e a liberdade, mas por via das quais o indivíduo se desenvolveu. As virtudes públicas foram enfraquecendo, mas as virtudes pessoais definiram-se e surgiram no mundo. Tiveram primeiro que lutar, quer contra a corrupção geral, quer contra o despotismo. Mas pouco a pouco enraizaram-se na humanidade, e, com o tempo, tornaram-se uma potência com a qual todo o governo tem de contar, e tornou-se imprescindível modificar as regras da política para que lhes fosse dado lugar.

Assim, pouco a pouco, se transformaram as crenças; a religião municipal, fundamento da cidade, extinguiu-se; o regime municipal, tal como os antigos o haviam concebido, teve de soterrar-se nos escombros da cidade antiga. Insensivelmente, os homens foram-se desligando das regras rigorosas e das formas acanhadas de governo. Idéias mais elevadas solicitavam-nos para formar sociedades mais amplas. Os homens tenderam para a unidade; foi esta a aspiração geral dos dois séculos que precederam a era cristã. Verdade seja que os frutos trazidos no seio destas revoluções da inteligência se mostraram bastante demorados no seu amadurecer; mas vamos ver, ao estudar a conquista romana, que os acontecimentos caminhavam no mesmo sentido das idéias, que, como estas, tendiam para a decadência do velho regime municipal, preparando, assim, novos modos de governo.

CAPÍTULO II

A conquista romana

Logo à primeira vista surpreenderá o estudioso o fato de, entre as mil cidades da Grécia e da Itália, ir encontrar uma só capaz de subjugar todas. Este importante acontecimento histórico torna-se, no entanto, explicável pelas mesmas causas que determinam o curso dos negócios humanos. A sabedoria de Roma consistiu, como toda sabedoria, em se aproveitar das circunstâncias favoráveis que encontrou.

Na obra da conquista romana podem distinguir-se dois períodos. Um, o primeiro, harmoniza-se com o tempo em que o velho espírito municipal tinha ainda muita força; foi quando Roma teve maiores obstáculos a ultrapassar. O segundo pertence à época em que o espírito municipal se mostrava já bastante enfraquecido; a conquista tornou-se então empresa fácil e operou-se rapidamente.

1º ALGUMAS PALAVRAS SOBRE AS ORIGENS E A POPULAÇÃO DE ROMA

As origens de Roma e a composição do seu povo são motivos dignos de nota. Explicam-nos o caráter particular da sua política e o papel excepcional que lhe foi atribuído, desde o começo, entre as outras cidades.

A raça romana era estranhamente mesclada. O seu principal fundo era latino e originário de Alba, mas estes próprios albanos, segundo tradições que nenhuma crítica nos autoriza a rejeitar, compunham-se de duas populações associadas e não confundidas; uma, raça aborígine, verdadeiros latinos; a outra, de origem estrangeira, e que diziam oriunda de Tróia, com Enéias, o sacerdote-fundador; pouco numerosa, segundo todas as aparências, mas importante pelo culto e instituições consigo importadas⁴.

Estes albanos, duas raças mescladas, fundaram Roma em local onde já se elevava outra urbe, Palantio, fundada por gregos. Ora, a população de Palantio subsistiu na nova urbe, e os ritos do culto grego nesta se conservaram⁵. Havia também, no lugar onde mais tarde se ergueu o Capitólio, uma urbe de nome Satúrnica, dada como tendo sido fundada pelos gregos⁶.

Por conseguinte, em Roma todas as raças se associam e se misturam: há latinos, troianos, gregos e, dentro em pouco, houve também sabinos e etruscos. Vejamos as diversas colinas: o Palatino é a urbe latina, depois de haver sido a urbe de Evandro; o Capitolino, depois de haver sido chão dos companheiros de Hércules, tornara-se a morada dos sabinos de Tácio. O Quirinal recebe seu nome dos quirites sabinos, ou do deus sabino Quirino. O Célio parece ter sido habitado, desde o princípio, pelos etruscos⁷. Roma não parecia ser uma só urbe, mas uma confederação de várias urbes, cada uma das quais se ligava a outra confederação. Era o centro em que latinos, etruscos, sabinos e gregos se encontravam.

O seu primeiro rei foi latino; o segundo, conforme a tradição, sabino; o quinto era, segundo se diz, filho de grego, e o sexto nasceu etrusco.

A sua língua era um composto dos mais diversos elementos: predominava nela o latim, mas as raízes sabélicas eram numerosas, e eram encontrados mais radicais gregos do que em qualquer outro dos dialetos da Itália central. Quanto ao seu próprio nome, não se sabia a que língua pertencia. Segundo uns, Roma era palavra troiana; na opinião de outros, palavra grega; há razões para julgá-la latina, embora alguns antigos a julguem etrusca.

Os nomes das famílias romanas igualmente nos testemunham grande diversidade de origens. Na era de Augusto havia ainda umas cinquenta famílias que, remontando na série dos seus antepassados, chegavam até os companheiros de Enéias⁸. Outros queriam-se descendentes dos Árcades de Evandro, e, desde tempos imemoriais, os homens destas famílias traziam sobre o seu calçado, como sinal distintivo, um pequeno crescente de prata⁹. As famílias Potícia e Pinária descendiam dos chamados companheiros de Hércules, e sua descendência provava-se no culto hereditário desse deus¹⁰. Os Túlios, Quintos, Servílios tinham vindo de Alba, depois da conquista dessa urbe. Muitas famílias, ao seu nome, juntavam outro para assim recordar a sua origem estrangeira; e, deste modo, havia os Sulpícios Camerinos, os Comícios Auruncos, os Sicínios Sabinos, os Cláudios Regilenses, os Aquílios Tuscus. A família Náucia era troiana; os Aurélios, sabinos; os Cecílios eram oriundos de Preneste; os Otávios originários de Velitras.

O efeito deste cruzamento das mais diversas populações em Roma foi a existência de laços com todos os povos que Roma conhecia. Roma podia dizer-se latina aos latinos, sabina aos sabinos, etrusca aos etruscos e grega aos gregos.

O seu culto nacional era também um misto de muitos cultos, imensamente diversos, cada um dos quais a ligava a um daqueles povos. Tinha os cultos gregos de Evandro e de Hércules; e vangloriava-se de possuir o palácio troiano. Os seus penates estavam na urbe latina de Lavínio. Desde sua origem Roma adotou o culto sabino do deus Conso. Outro deus sabino, Quirino, tão fortemente se implantou na cidade que esta o associou a Rômulo, seu fundador. Roma tinha também os deuses dos etruscos, e as mesmas festas, o seu augurato e até as suas insígnias sacerdotais.

Num tempo em que ninguém tinha o direito de assistir às festas religiosas de uma nação, quando não fosse seu natural por nascimento, o romano já tinha a incomparável vantagem de poder tomar parte nas férias latinas, nas festas sabinas, nas festas etruscas e nos jogos olímpicos¹¹. Ora, a religião era um laço poderoso. Quando duas urbes tinham culto comum, diziam-se parentes; deviam considerar-se como aliadas e auxiliarem-se mutuamente; na Antiguidade não se conhecia outra união que não fosse a estabelecida pela religião. Por isso, Roma conservava com grande cuidado tudo quanto pudesse servir de testemunho deste precioso parentesco com as outras nações. Aos latinos, Roma apresentava as suas tradições sobre Rômulo; aos sabinos, a sua lenda de Tarpéia e de Tácio; para os gregos, alegava os velhos hinos que, em honra da mãe de

Evandro, possuía e que já não compreendia, mas persistia em cantar. Guardava, do mesmo modo, com o mesmo carinho, a memória de Enéias, porque, se por Evandro podia Roma chamar-se parente dos peloponésios, por Enéias era-o de mais de trinta urbes espalhadas pela Itália, Sicília, Grécia, Trácia e Ásia Menor, todas elas tendo Enéias por fundador, ou sendo colônias de urbes por este fundadas, todas possuindo, conseqüentemente, culto comum a Roma. Pode-se ver nas guerras que Roma fez na Sicília contra Cartago, e na Grécia contra Filipe, o partido que soube tirar deste antigo parentesco.

A população romana era, pois, cruzamento de várias raças, o seu culto união de muitos cultos, o seu lar nacional associação de diferentes lares. Roma era quase a única cidade cuja religião municipal não a isolava de todas as outras. Estava ligada a toda a Itália, a toda a Grécia. Poucos povos havia que Roma não pudesse admitir no seu lar.

2º PRIMEIROS ENGRANDECIMENTOS DE ROMA
(753-350 ANTES DE JESUS CRISTO)

Durante os séculos em que a religião municipal esteve em vigor por toda a parte, foi sobre ela que Roma regulou a sua política.

Diz-se que o primeiro ato da nova cidade foi raptar mulheres sabinas: lenda que nos parece bastante inverossímil, se pensarmos na santidade do casamento entre os antigos. Vimos anteriormente como a religião municipal proibiu o casamento entre pessoas de cidades diferentes, a não ser quando estas duas cidades tivessem parentesco de origem ou um culto comum. Os primeiros romanos tinham o direito de casamento em Alba, de onde eram originários, mas não o tinham com os seus outros vizinhos, os sabinos. O que Rômulo desde logo terá desejado conquistar não era algumas mulheres, mas o direito de casamento, isto é, o direito de contratar relações regulares com a população sabina. Para tanto, necessitava estabelecer entre os sabinos e ele, Rômulo, o vínculo de religião; adotou logo o culto do deus sabino Conso e celebrou a sua festa. A tradição acrescenta ter Rômulo, durante esta festa, raptado as mulheres; mas, se Rômulo assim tivesse procedido, os casamentos não poderiam ter sido celebrados conforme os ritos, pois o primeiro e mais necessário ato de casamento era a *traditio in manum*, isto é, o oferecimento da filha pelo pai, e Rômulo não alcançaria o seu fim. Mas a presença dos sabinos e de suas famílias na cerimônia religiosa e sua participação no sacrifício estabeleciam entre os dois povos um laço tal que o *connubium* já não podia ser recusado. Não era necessário o rapto material; o chefe dos romanos soubera conquistar o direito de casamento. Por isso, o historiador Dionísio, que compulsou os textos e os hinos antigos, assegura-nos terem os sabinos casado em harmonia com os ritos mais solenes, o que Plutarco e Cícero confirmam¹². Digno de observação é o fato de o primeiro esforço dos romanos ter como resultado abater as barreiras assentes pela religião municipal entre a sua gente e um povo vizinho. Não conhecemos lenda análoga relativamente à Etrúria; mas parece certo ter Roma mantido com este país as mesmas relações que com o Lácio e a Sabina. Roma teve, pois, habilidade de se unir pelo culto e pelo sangue a todos quantos moravam em suas vizinhanças. Esforçou-se por ter o *connubium* com todas as cidades, e a prova de Roma conhecer muito bem a importância deste laço está em não querer que as outras cidades, suas vassalas, o tivessem entre si¹³.

Roma entrou depois na longa série das suas guerras. A primeira fê-la contra os sabinos de Tácio; terminou por uma aliança religiosa e política entre os dois pequenos povos¹⁴. Seguiu-se depois a guerra contra Alba; os historiadores afirmam que Roma, embora fosse sua colônia, tinha ousado atacar esta urbe. Talvez por dela depender como colônia, Roma julgasse necessário destruí-la, para sua própria grandeza. Efetivamente, toda metrópole exercia sobre suas colônias uma supremacia religiosa; ora, a religião tinha então tanta autoridade que, enquanto Alba se mantivesse de pé, Roma nunca poderia ser mais do que uma cidade dependente, com os seus destinos limitados e para sempre preestabelecidos.

Destruída Alba, Roma já não se contentou mais em ser colônia; pretendeu elevar-se à categoria de metrópole, herdando os direitos e a supremacia religiosa exercidos até então por Alba sobre as suas trinta colônias do Lácio. Roma sustentou longas guerras para obter a presidência do sacrifício das férias latinas, como meio de adquirir a única espécie de superioridade e de domínio nesse tem-po concebidos.

Edificou no seu chão um templo a Diana; obrigou os latinos a virem ali fazer sacrifícios; chamou até mesmo os sabinos ao templo¹⁵. Assim habituou os dois povos a compartilharem, com Roma, e sob sua presidência, das festas, das orações e das carnes sagradas das vítimas. Reuniu-os sob sua supremacia religiosa.

Roma foi a única cidade que, com a guerra, soube aumentar sua população. Seguiu uma política ignorada de todo o resto do mundo greco-italico; juntou a si todos quantos venceu. Trouxe para a sua comunidade os habitantes das urbes tomadas, e, pouco a pouco, dos vencidos fez romanos. Ao mesmo tempo enviava colonos para os países conquistados, e com semelhante processo difundia Roma por toda a parte; porque os seus colonos, embora formassem cidades distintas sob o ponto de vista político, conservavam com a metrópole a comunidade religiosa; e isto era o bastante para que estes povos fossem obrigados a subordinar sua política à de Roma, a obedecer-lhe e a ajudá-la em todas as suas guerras.

Uma das características mais notáveis da política de Roma consiste precisamente em esta haver chamado a si todos os cultos das cidades vizinhas. Roma dedicava tanta importância à conquista dos deuses como à das urbes. Apoderou-se da Juno de Veios, do Júpiter de Preneste, da Minerva de Falisca, da Juno de Lanúvio, da Vênus dos samnitas e de muitos mais que

desconhecemos¹⁶. “Na verdade, era costume em Roma”, diz certo antigo¹⁷, “trazer para a urbe as religiões das cidades vencidas, ora as distribuindo pelas suas *gentes*, ora lhes dando lugar na própria religião nacional.”

Montesquieu louva os romanos, como homens de hábil sutileza política, por não terem imposto os seus deuses aos povos vencidos. Isso seria absolutamente contrário não só às suas idéias, mas às de todos os antigos. Roma conquistava os deuses dos vencidos, mas não lhes dava os seus. Guardava só para si os seus protetores, e trabalhava mesmo para aumentar o seu número. Tinha empenho em possuir mais cultos e mais deuses tutelares que nenhuma outra cidade.

Como, além disso, estes cultos e estes deuses eram, na maior parte, tomados aos vencidos, Roma estava, por seu intermédio, em comunhão religiosa com todos os povos. Os laços de origem, a conquista do *connubium*, a conquista da presidência das férias latinas e ainda a dos deuses vencidos, o pretensão direito que Roma dizia ter de sacrificar em Olímpia e em Delfos, eram outros tantos meios de esta urbe organizar o seu domínio. Como todas as demais urbes, Roma tinha a sua religião municipal, fonte do seu patriotismo; mas foi também a única urbe que se serviu desta religião para seu engrandecimento. Enquanto as outras urbes estavam isoladas pela religião, Roma teve a habilidade ou a boa fortuna de empregá-la para atrair a si e a tudo dominar.

3º COMO ROMA ADQUIRIU O IMPÉRIO (350-140 ANTES DE JESUS CRISTO)

Enquanto lentamente Roma assim se expandia, por meio da religião e das idéias de então postas à sua disposição, toda uma série de modificações sociais e políticas se desenrolava em todas as cidades e na própria Roma, transformando ao mesmo tempo o governo dos homens e sua maneira de pensar. Já descrevemos esta revolução; o que importa observar-se aqui é ter a mesma coincidência com o grande desenvolvimento do poder romano. Estes dois fatos, produzidos ao mesmo tempo, não se passaram sem um exercer sua influência sobre o outro. As conquistas de Roma não teriam sido tão fáceis, se o velho espírito municipal não estivesse então extinto por toda a parte; e podemos do mesmo modo acreditar como o regime municipal não teria caído tão cedo se a conquista romana não lhe tivesse vibrado seu decisivo golpe.

No meio das modificações produzidas nas instituições, nos costumes, nas crenças e no direito, o próprio patriotismo mudara de natureza, sendo um dos fatos que mais contribuíram para os grandes progressos de Roma. Dissemos anteriormente o que esse sentimento foi na primeira idade das cidades. Fazia parte da religião; amava-se a pátria porque na pátria se amavam os deuses protetores, porque na pátria se encontrava o pritaneu, o fogo divino, festas, orações, hinos, e porque fora da sua idéia já não se tinha nem deuses nem culto. Este patriotismo era o da fé e da piedade. Mas ao privar-se a casta sacerdotal do seu domínio, esta espécie de patriotismo desaparece com todas as velhas crenças. O amor à cidade não acabou então, mas tomou novo aspecto.

Já não se amava a pátria pela sua religião e seus deuses, mas somente pelas suas leis, pelas suas instituições, direitos e segurança concedidos aos seus membros. Ponderemos no sentido da oração fúnebre, quando Péricles, falando pela boca de Tucídides, nos enumera as razões que o obrigam a amar Atenas: é porque esta urbe “quer que todos sejam iguais perante a lei”; “porque Atenas dá aos homens a liberdade e a todos abre caminho das honras”; porque Atenas “mantém a ordem pública, assegura aos magistrados a autoridade, protege os fracos e dá a todos espetáculos e festas que são educação da alma”. E o orador termina, dizendo: “Eis aqui por que os nossos guerreiros preferiram morrer heroicamente a deixar que lhes tirassem esta pátria; eis ainda por que quantos sobrevivem estão sempre prontos a sofrerem por Atenas e a consagrarem-se-lhe.” O homem tem ainda deveres para com a cidade, mas esses deveres já não derivam do mesmo princípio de outrora. O homem oferece ainda o seu sangue e a sua vida, já não para defender a sua divindade nacional e o lar de seus pais, mas para defender as instituições que usufrui e as vantagens que a cidade lhe proporciona.

Mas este patriotismo novo não teve precisamente os mesmos efeitos do conhecido nos velhos tempos. Como o coração do homem já não se prendia ao pritaneu, aos deuses protetores, ao solo sagrado, mas somente às instituições e às leis, e como estas, no estado de instabilidade em que todas as cidades então se encontravam, mudassem freqüentemente, o patriotismo tornou-se sentimento variável e inconsciente dependendo das circunstâncias e sujeito às mesmas incertezas do próprio governo. Só se ama a pátria pelo regime político que momentaneamente ali prevalece; o homem, achando más as leis, já nada encontra ligando-o à pátria.

Assim se enfraqueceu e morreu nas almas o patriotismo municipal. A opinião de cada homem tornou-se mais sagrada do que a sua própria pátria, e o triunfo da sua facção tornou-se muito mais querido que a grandeza ou a glória da sua cidade. Chegou-se a preferir à urbe natal, quando nela não se encontravam as instituições de que se gostava, qualquer outra urbe onde essas instituições vigorassem. Começou-se então a imigrar mais livremente; temia-se menos o exílio. Que importava estar-se excluído do pritaneu, ou privado da água lustral? Já pouco se pensava nos deuses protetores e os homens facilmente se acostumavam a passar sem pátria.

Daqui a armarem-se contra a própria pátria, não ia grande distância. Houve quem se aliasse à urbe inimiga para, na sua cidade, fazer triunfar o seu partido. De dois argivos, um desejava o governo aristocrático, e gostava assim mais de Esparta do que de Argos; mas o segundo preferia a democracia, e prezava Atenas. Nem um nem outro se importavam muito com a independência da sua cidade, nada lhes repugnando dizerem-se membros de outra urbe, contanto que esta apoiasse a sua facção em Argos. Nota-se claramente, em Tucídides e Xenofonte, como foi esta a tendência dos espíritos que gerou e fez durar a guerra do Peloponeso. Em Platéia, os ricos eram do partido de Tebas e da Lacedemônia, os democratas eram do partido de Atenas. Em Corcira, a facção popular era por Atenas, e a aristocracia por Esparta¹⁸. Atenas tinha aliados em todas as urbes do Peloponeso, e Esparta tinha-os em todas as urbes jônicas. Tucídides e Xenofonte concordam ao afirmar que não existira uma única cidade onde o partido popular não se manifestasse favorável aos atenienses, e a aristocracia aos espartanos¹⁹. Esta guerra representa geral esforço feito pelos gregos no sentido de estabelecerem por toda a parte a mesma constituição, com a hegemonia de uma só urbe; mas uns, com a proteção de Esparta, querem a aristocracia, e os outros, a democracia, com o auxílio de Atenas. O mesmo sucedeu nos dias de Filipe: o partido aristocrático, em todas as urbes, votou pelo domínio da Macedônia. Nos tempos de Filopêmen, os papéis estavam invertidos, mas os sentimentos continuavam os mesmos: o partido popular aceitava o império da Macedônia, e todo homem que era pela aristocracia se aliava à liga acaica. Assim, os desejos e os afetos dos homens já não tinham por objeto a cidade. Poucos gregos havia que, para terem a constituição que preferiam, não estivessem prontos a sacrificar a independência municipal.

Quanto aos homens honrados e de escrupulo, as dissensões perpétuas de que foram testemunhas desgostaram-nos do regime municipal. Não podiam prezar uma forma de sociedade em que era preciso combater todos os dias, em que o pobre e o rico estavam sempre em guerra, e em que viam as violências populares e as vinganças aristocráticas alternando-se indefinidamente. Estes homens queriam fugir ao regime que, depois de ter produzido uma verdadeira grandeza, já não causava senão sofrimentos e ódios. Começou a sentir-se a necessidade da saída do sistema municipal e de ascender a outra forma de governo que não a da cidade. Muitos homens pensavam, pelo menos, estabelecer uma espécie de poder soberano que, superior às cidades, vigiasse pela manutenção da ordem e forçasse essas pequenas sociedades turbulentas a viverem em paz. Assim, Fócio, bom cidadão, aconselhava os seus compatriotas a aceitarem a autoridade de Filipe, e prometia-lhes, por esse preço, a concórdia e a segurança.

Na Itália as coisas não se passaram de modo diferente da Grécia. As urbes do Lácio, da Sabina e da Etrúria viveram perturbadas pelas mesmas revoluções e em idênticas lutas, desaparecendo o amor à cidade. Tal como sucedia na Grécia, cada homem, de bom grado, se ligava à urbe estrangeira, para fazer prevalecer na sua cidade as suas opiniões ou interesses.

Estas tendências dos espíritos fizeram o êxito de Roma. Esta cidade apoiou por toda a parte a aristocracia, e também por toda a parte teve a aristocracia por sua aliada. Citemos alguns exemplos. A *gens* Cláudia retirou-se de Sabina em seguida a discórdias intestinas, e transferiu-se para Roma, porque as instituições romanas lhe agradavam mais do que as do seu país. Na mesma época muitas famílias latinas emigraram para Roma, por não gostarem do regime democrático do Lácio e devido ao fato de Roma ter acabado de restabelecer o governo do patriciado²⁰. Em Árdea, estando a aristocracia e a plebe em luta, esta chamou os volscos em seu auxílio, e a aristocracia entregou a urbe aos romanos²¹. A Etrúria estava cheia de dissensões; Veios derrubara o seu governo aristocrático; os romanos atacaram-no, e as outras urbes etruscas, onde a aristocracia sacerdotal dominava ainda, recusaram socorrer os de Veios. A lenda acrescenta os romanos terem raptado, nesta guerra, um arúspice veiense, fazendo-o entregar oráculos garantindo-lhes a vitória; esta lenda não nos deixa entrever que foram os sacerdotes etruscos a abrirem a urbe aos romanos?

Mais tarde, quando Cápua se revolta contra Roma, foi notado o fato de que os cavaleiros, isto é, o corpo aristocrático, não tomaram parte nesta insurreição²². Em 313, as urbes de Ausônia, Sora, Minturno e Véscia foram entregues aos romanos pelo partido aristocrático²³. Quando se vêem os etruscos coligarem-se contra Roma é porque o governo popular tinha-se estabelecido entre eles; uma única urbe, a de Arrécio, se recusou a entrar na coligação, mas somente porque a aristocracia dominava²⁴. Quando Aníbal estava na Itália, todas as urbes se agitaram, mas não se tratava de independência; em cada urbe a aristocracia era por Roma, e a plebe pelos cartagineses²⁵.

O modo como Roma era governada pode explicar-nos a constante preferência que a aristocracia tinha por ela. A série de revoluções desenrolou-se ali, como em todas as urbes, porém mais lentamente. Em 509, quando as cidades latinas já tinham tiranos, triunfou em Roma uma reação patriciana. Seguiu-se a democracia, mas com muita moderação e segurança. O governo romano foi, pois, aristocrático por mais tempo que qualquer outro, e pôde apresentar-se, durante muito mais tempo, como a esperança do partido aristocrático.

É verdade ter a democracia acabado por vencer em Roma, mas, ainda então, os processos e aquilo a que poderiam chamar-se os artifícios do governo conservaram-se aristocráticos. Nos comícios por centúrias os votos eram distribuídos conforme as riquezas. Não era um modo diverso do que se passava nos comícios por tribos; de direito, nenhuma distinção de riqueza ali se admitia, mas de fato, estando a classe pobre fechada nas quatro tribos urbanas, não havia mais de quatro sufrágios a opor aos trinta e um da classe dos proprietários. Além disso, de ordinário, nada existia de mais calmo do que

essas reuniões; ninguém ali falava senão o presidente ou a quem este concedia a palavra; apenas se escutavam os oradores; pouco se discutia; tudo se reduzia, a maior parte das vezes, a votar por sim, ou por não, e a contar os votos; sendo esta última operação muito complicada, demandava muito tempo e muito sossego. É preciso acrescentar-se a tudo isto que o Senado não se renovava todos os anos, como nas cidades democráticas da Grécia. Legalmente, o Senado, em cada novo lustro, era composto pelos censores, mas, na realidade, as listas de um lustro assemelhavam-se muito às de outro, e só excepcionalmente se riscavam alguns membros, de maneira que o Senado era um corpo vitalício, que pouco mais ou menos se recrutava a si próprio, e em que ordinariamente se podia notar que os filhos sucediam aos pais. Verdadeiramente, o Senado era um corpo oligárquico.

Os costumes mostravam-se ainda mais aristocráticos do que as instituições. Os senadores tinham lugares reservados no teatro. Só os ricos serviam na cavalaria. Os postos do exército estavam em grande parte reservados aos mancebos das grandes famílias; Cipião não tinha ainda dezesseis anos e já comandava um esquadrão²⁶.

O predomínio da classe rica manteve-se em Roma durante mais tempo do que em qualquer outra urbe. Isto resultou de duas causas. Primeiro, a de se terem realizado grandes conquistas com lucros para a classe já rica; todas as terras tomadas aos vencidos tornavam-se sua posse, tendo-se apoderado também do comércio dos países conquistados e tendo amealhado os enormes lucros da cobrança dos impostos e da administração das províncias. Estas famílias, enriquecendo-se assim, de geração em geração, tornavam-se desmesuradamente opulentas e cada uma delas representava uma força em face do povo. A outra causa consiste em o romano, ainda o mais pobre, ter respeito inato pela riqueza. Ainda que a verdadeira clientela de há muito tivesse desaparecido, esta foi como que ressuscitada, sob a forma de homenagem prestada às grandes fortunas, ao estabelecer-se o uso de, em cada manhã, irem os proletários saudar os ricos e pedir-lhes o alimento do dia.

Isto não quer dizer que em Roma não se tivesse visto a luta entre os pobres e os ricos, tal como em todas as outras cidades. Mas o conflito só começou no tempo dos Gracos, ou seja, quando a conquista estava quase terminada. Aliás, esta luta nunca teve em Roma o caráter de violência de que noutros lugares se revestiu. O povo da classe inferior não cobiçava muito as riquezas; ajudou levemente os Gracos e recusou-se a acreditar que trabalhassem estes reformadores em proveito do povo, pelo que os abandonou no momento decisivo. As leis agrárias, tão freqüentemente apresentadas aos ricos como ameaça, deixaram sempre o povo bastante indiferente e só superficialmente o agitaram. Vê-se bem que esse povo não mostrava grande empenho em possuir terras; aliás, se lhe ofereceram a partilha das terras públicas, isto é, do domínio do Estado, pelo menos não teve o pensamento de despojar os ricos de suas propriedades. Em parte por respeito inveterado, em parte pelo costume de nada fazer, esta multidão gostava de viver ao lado e como que à sombra dos ricos.

Esta última classe teve a rara habilidade de admitir no seu seio as famílias mais consideráveis das urbes submetidas ou aliadas. Todos os que eram ricos na Itália entravam pouco a pouco na classe rica de Roma. Este corpo aumentou sempre em importância e tornou-se senhor do Estado. Só o rico exerceu as magistraturas, porque estas eram de compra caríssima; apenas o rico compôs o Senado, porque era preciso um censo muito elevado para ser senador. Deste modo, assistiu-se ao curioso fato de, a despeito de as leis serem democráticas, se criar uma nobreza, e o povo, sendo todo-poderoso, tolerar que essa nobreza se tornasse superior, nunca lhe fazendo verdadeira oposição.

Roma era, pois, no terceiro e no segundo século antes da nossa era, de todas as urbes que existiram na Itália e na Grécia, a mais aristocraticamente governada. Notemos, enfim, que, se nos negócios internos o Senado era obrigado a manobrar a multidão, pelo que dizia respeito à política externa, o Senado era senhor absoluto. O Senado recebia os embaixadores, concluía as alianças, distribuía as províncias e as legiões, ratificava os atos dos generais, determinava as condições impostas aos vencidos; tudo o que, por toda a parte, enfim, era atribuição da assembléia popular. Os estrangeiros, nas suas relações em Roma, jamais tiveram nenhum negócio a tratar com o povo; só ouviam falar do Senado que os mantinha na convicção de que o povo não tinha poder algum. Foi essa a opinião que um grego manifestou a Flamínio: “No vosso país”, dizia ele, “governa a riqueza, e tudo o mais lhe está submetido.”²⁷

Resulta daqui que a aristocracia, em todas as cidades, voltou os olhos para Roma, contou com ela, tomou-a como sua protetora, e ligou-se ao seu destino. Isto parecia tanto mais permitido porque Roma não era urbe estranha para ninguém: sabinos, latinos, etruscos viam em Roma uma urbe sabina, uma urbe latina ou uma urbe etrusca, e os gregos julgavam encontrar nela gregos.

Quando Roma se impôs à Grécia (199 a.C.), a aristocracia entregou-se a ela. Quase ninguém pensou então que houvesse que escolher entre a independência e a sujeição; para a maior parte dos homens, a questão pôs-se apenas à aristocracia e ao partido popular. Em todas as urbes, este último era por Filipe, por Antíoco ou por Perseu, e a aristocracia por Roma. Pode-se ler em Políbio e em Tito Lívio que, se em 198 Argos abre as suas portas aos macedônios, só o faz porque o povo ali domina; que no ano seguinte é o partido dos ricos quem entrega Opunto aos romanos; que na terra dos arcanânios a aristocracia celebra o tratado de aliança com Roma, mas decorrido um ano rompe-se o tratado, porque nesse espaço de tempo a democracia readquirira a superioridade; que Tebas só fica aliada de Filipe enquanto o partido popular é o mais forte, aproximando-se de Roma logo que a aristocracia nela impera; que em Atenas, em Demetriade, na Fócia, a população revela-

se hostil aos romanos; que Nábis, o tirano democrata, lhe fez guerra; que a liga acaica, enquanto está governada pela aristocracia, lhe é favorável; que homens como Filopêmen e Políbio desejavam a independência nacional, mas gostavam muito mais da dominação romana, de preferência à democracia; que na própria liga acaica houve ocasião em que o partido popular, por sua vez, se apresentou; que, a partir deste momento, a liga se tornou inimiga de Roma; que Dios e Critolau são, ao mesmo tempo, os chefes da facção popular e os generais da liga contra os romanos, e, se combatem bravamente, em Escarféia e em Leucópetra, o fazem talvez menos pela independência da Grécia do que pelo triunfo da democracia.

Tais fatos provam suficientemente como Roma, sem grandes esforços, obteve o império. O espírito municipal desaparecera pouco a pouco. O amor pela independência tornou-se sentimento muito raro, e os corações estavam inteiramente entregues aos interesses e paixões dos partidos. Insensivelmente esquecia-se a cidade. As barreiras que outrora haviam separado as urbes e delas tinham feito outros tantos pequenos mundos distintos, cujo horizonte limitava os desejos e os pensamentos de cada um, ruíram uma após outra. Em toda a Itália e em toda a Grécia só se viam dois grupos de homens: de um lado, a classe aristocrática; de outro, o partido popular; a primeira pedia a dominação de Roma, o segundo repelia-a. Venceu a aristocracia, e Roma adquiriu o império.

4º ROMA DESTRÓI POR TODA A PARTE O REGIME MUNICIPAL

As instituições da cidade antiga tinham-se enfraquecido, estando como que esgotadas por uma série de revoluções. A dominação romana teve como primeiro resultado acabar de as destruir, fazendo esquecer o que delas ainda subsistia. Observe-se a situação em que iam caindo os povos, à medida que Roma os submetia.

Em primeiro lugar, convém pôr de lado todas as nossas idéias sobre política moderna, e não vermos os povos entrarem no Estado romano um após outro, como nos nossos dias; as províncias conquistadas são anexadas a um reino que, acolhendo esses novos membros, alarga as suas fronteiras. O Estado romano, *civitas romana*, não se dilatava pela conquista; contava sempre só com as famílias que figuravam na cerimônia religiosa do censo. O território romano, *ager romanus*, não se estendia mais; continuava encerrado nos limites imutáveis que os reis lhe haviam traçado e a cerimônia das Ambarvais santificava todos os anos. Somente duas coisas aumentavam em cada conquista: era a dominação de Roma, o *imperium romanum*, e o território pertencente ao Estado romano, o *ager publicus*.

Enquanto durou a república, não acudia ao espírito de ninguém que os romanos e os outros povos pudessem formar uma mesma nação. Roma podia dar boa acolhida, individualmente, a alguns dos vencidos, fazê-los habitar os seus muros, e transformá-los, com o tempo, em romanos, mas não podia assimilar toda uma população estrangeira à sua população, todo um território ao seu território. Isto não se devia à política particular de Roma, mas a certo princípio constante na antiguidade, princípio de que Roma, mais que qualquer outra urbe, muito voluntariamente se afastaria, embora dele não pudesse libertar-se inteiramente. Portanto, quando qualquer povo se submetia a Roma, não entrava para o Estado romano, *in civitate*, mas só para a dominação romana, *in imperio*. Não se unia a Roma, como hoje as províncias estão ligadas a determinada capital; entre os povos e Roma, esta só conhecia duas espécies de vínculo, a sujeição ou a aliança (*dedititii, socii*).

De harmonia com isto, pareceria deverem as instituições municipais subsistir entre os vencidos, e ser o mundo um vasto conjunto de cidades distintas entre si, com a cidade soberana à sua frente. Nada disto sucedeu, porém. A conquista romana teve por efeito produzir no interior de cada cidade uma verdadeira transformação.

De um lado, estavam os submetidos, *dedititii*, aqueles que, tendo pronunciado a fórmula de *deditio*, haviam entregue ao povo romano “as suas pessoas, as suas muralhas, as suas terras, as suas águas, as suas casas, os seus templos e os seus deuses”. Tinham renunciado, portanto, não somente ao seu governo municipal, mas ainda a tudo quanto entre os antigos residia nesse governo, isto é, à sua religião e direito privado. A partir deste momento, os homens deixavam de formar entre si um corpo político; nada tinham de uma sociedade regular. A sua urbe podia continuar de pé, mas a sua cidade caíra para todo o sempre. Se estes homens continuavam a viver juntos, viviam sem terem nem instituições, nem leis, nem magistrados. A autoridade arbitrária do *praefectus* enviado de Roma mantinha no seu seio a ordem material²⁸.

Por outro lado, havia os aliados, *foederati* ou *socii*. Os aliados já eram mais bem tratados. No dia em que entravam para o domínio romano estipulava-se que conservariam o seu regime municipal e ficariam organizados em cidades. Continuavam tendo, pois, constituição própria, magistraturas, senado, pritaneu, leis e juízes em cada urbe. A urbe considerava-se independente e parecia não ter outras relações com Roma senão as de uma aliada para com outra aliada. Todavia, nas cláusulas do tratado, redigidas no momento da conquista, Roma inserira sempre esta fórmula: *majestatem populi romani comiter conservato*²⁹. Estas palavras estabeleciam a dependência da cidade aliada relativamente à cidade soberana, mas, sendo vagas no seu sentido, resultava ficar a medida desta dependência sempre à mercê do capricho da mais forte. Estas urbes, que se chamavam livres, recebiam ordens de Roma, obedeciam aos procônsules e pagavam impostos aos publicanos; os seus magistrados prestavam contas ao governador da província, que decidia também das apelações contra os seus

juizes³⁰. A natureza do regime municipal entre os antigos era tal que precisava manter completa independência, ou deixava de existir. Entre a manutenção das instituições da cidade e a subordinação a um poder estrangeiro havia contradição, não parecendo talvez muito claramente aos olhos dos homens de nossos dias, mas devendo impressionar vivamente todos os da época. A liberdade municipal e o império de Roma eram inconciliáveis; a primeira só podia ser uma mera aparência, uma mentira, bom passatempo para entretenimento dos homens. Cada uma das urbes enviava, quase todos os anos, a sua deputação a Roma, onde, no Senado, se regulavam os seus negócios mais íntimos e mais minuciosos. Estas urbes tinham ainda os seus magistrados municipais, arcontes e estrategos, de sua livre eleição; mas o arconte só tinha a atribuição de inscrever o seu nome nos registros públicos para indicar o ano, e o estratego, outrora chefe do exército e do Estado, nada mais tinha agora a seu cargo senão a inspeção geral das ruas, estradas e dos mercados³¹.

As instituições municipais desapareciam, pois, tanto entre os povos chamados aliados, como entre os submetidos; havia somente como diferença que os primeiros conservavam ainda as formalidades externas. Na verdade, a cidade, tal como a antiguidade a concebera, já não se via em parte alguma, a não ser dentro dos muros de Roma³².

Aliás, Roma, destruindo por toda a parte o regime da cidade, não o substituíra por nenhum outro. Aos povos a quem tirava as instituições, não lhes dava em troca as instituições romanas. Nem mesmo se pensava em criar instituições novas para seu uso. Roma nunca imaginou nenhuma constituição para os povos do seu império e não soube estabelecer regras fixas para os governar. A autoridade que Roma exercia sobre estes povos nada tinha de regular. Como não faziam parte do seu Estado, da sua cidade, Roma não exercia sobre estes nenhuma ação legal. Os povos submetidos eram, para Roma, estrangeiros, e deste modo usava para com eles do poder irregular e ilimitado que o velho direito municipal ditava ao cidadão quanto ao estrangeiro ou ao inimigo. Foi por este princípio que a administração romana se regeu por muito tempo; e vejamos agora como procedia.

Roma enviava um dos seus cidadãos para certa região; fazia dela a *província* desse homem, isto é, o seu cargo, o seu cuidado próprio, o seu negócio pessoal; era este o sentido da palavra *província* na linguagem antiga. Ao mesmo tempo, conferia a este cidadão o *imperium*; isto significava que Roma renunciava em favor deste homem, por tempo determinado, da soberania que possuía sobre esse país. Desde então, este homem sintetizava na sua pessoa todos os direitos da república, e, por esta razão, ficava seu senhor absoluto. Fixava a importância do imposto, exercia o poder militar, administrava a justiça. As suas relações com os vassalos, ou com os aliados, não se regulavam por nenhuma constituição. Quando ocupava o seu lugar no tribunal julgava apenas segundo a sua vontade; nenhuma lei podia impor-se, nem a lei provincial, visto ser romano, nem a lei romana, pois era juiz provincial. Para poder haver leis entre esse romano e seus administrados, tornava-se indispensável que ele próprio as tivesse feito, porque só ele, romano, podia tomar o encargo de se obrigar a elas. Por isso, o *imperium* de que estava investido incluía o poder legislativo. Daqui resulta que os governadores, ao entrarem na província, tinham o direito e o costume de publicar seu código de leis, a que chamavam seu édito, obrigando-se moralmente a segui-lo à letra. Mas como todos os anos havia substituição de governador, com esta mudança também em cada ano se alteravam os códigos, pela única razão de a lei não ter sua origem senão na vontade do homem momentaneamente investido do *imperium*. Este princípio aplicava-se com tanto rigor que, quando alguma sentença havia sido proferida pelo governador, mas não fora inteiramente executada até o momento da sua partida da província, a chegada do sucessor anulava de pleno direito o julgamento anterior, e o processo tinha que recomeçar³³.

Isto nos revela bem a onipotência do governador. Ele era a própria lei. Quanto a invocar a justiça romana contra as suas violências ou crimes, os provincianos apenas podiam fazê-lo quando encontrassem algum cidadão romano que quisesse servir-lhes de patrono³⁴. Na verdade, sozinhos não tinham o direito de alegar a lei da cidade nem de dirigir-se aos seus tribunais. Eram estrangeiros; o vocabulário jurídico e oficial chamava-os *peregrini*; tudo quanto a lei dizia do *hostis* lhes era aplicável.

A situação legal dos habitantes do império aparece claramente nos escritos dos jurisconsultos romanos. Neles se vê que os povos são considerados como não tendo as suas leis próprias e ainda sem as leis romanas. Para o peregrino não existia o direito, fosse sob que forma fosse. Para o jurisconsulto romano, o provinciano não é nem marido, nem pai, quer dizer, a lei não lhe reconhece nem o poder marital nem a autoridade paterna. A propriedade não existe para este homem; há mesmo dupla impossibilidade para que seja proprietário: impossibilidade em razão da pessoa, porque o peregrino não é cidadão romano, e impossibilidade em razão do lugar, porque este não é romano, e a lei só admite o direito de propriedade perfeita nos limites do *ager romanus*³⁵. Por isso, os jurisconsultos ensinam que solo provincial nunca é propriedade privada e que os homens ali apenas tinham a posse e o usufruto³⁶. E o que dizem para o segundo século da nossa era, quanto ao solo provincial, tinha sido igualmente verdadeiro para o solo itálico, antes de a Itália ter obtido o direito de cidade romana, como adiante veremos.

Está, assim, averiguado que os povos, à medida que entravam para o *império* de Roma, perdiam a sua religião municipal, o seu governo, o seu direito privado. Podemos muito bem acreditar que, na prática, Roma moderava bastante aquilo que a sujeição tinha de destrutivo. Também se vê muito bem que, muito embora a lei romana não reconheça ao

submetido a autoridade paterna, consente que essa autoridade subsista nos costumes. Se não permitia a este homem dizer-se proprietário do solo, deixava-lhe, no entanto, a posse do mesmo; cultivava a sua terra, vendia-a, legava-a. Jamais se considerava essa terra sua, mas dizia-se que era como sua, *pro suo*. A terra não era sua propriedade, *dominium*, mas estava no seu patrimônio, *in bonis*³⁷. Roma imaginava, deste modo e em proveito do vassalo, uma imensidade de rodeios e de artifícios de linguagem. Certamente o gênio romano, embora suas tradições municipais o impedissem de promulgar leis para os vencidos, não podia, contudo, permitir que a sociedade se desorganizasse. Em princípio, colocava-os fora do direito, mas de fato, viviam como se o tivessem. Mas, exceto isso, e salvo tolerância do vencedor, deixavam que se esquecessem todas as instituições dos vencidos e que desaparecessem todas as suas leis. O *imperium romanum* apresentou, principalmente com o regime republicano e senatorial, este singular espetáculo: uma única cidade estava de pé e conservava instituições e direito; todo o resto, isto é, oitenta milhões de almas, ou já não tinham nenhuma espécie de leis, ou, pelo menos, não as tinham reconhecidas pela cidade soberana. O mundo não era então precisamente um caos; só a força, o arbítrio e a convenção, à falta de leis e de princípios, sustentavam a sociedade.

Tal foi o efeito da conquista romana sobre os povos que sucessivamente se tornaram sua presa. Da cidade, tudo caiu: primeiro, a religião, depois, o governo e, por fim, o direito privado; todas as instituições municipais, já de há muito abaladas, foram enfim desarraigadas e exterminadas. Mas nenhuma sociedade regular, nenhum sistema de governo a substituiu depois que desapareceu. Houve um compasso de espera entre o momento em que os homens viram esboroar-se o regime municipal e aquele em que viram um outro tipo de sociedade. A nação não sucedeu depois da cidade, porque o *imperium romanum* de modo algum se assemelhava a uma nação. Era uma multidão confusa, em que só havia verdadeira ordem em um ponto central, e em que tudo o mais apenas se mantinha em ordem fictícia e transitória, sustentada a custo de obediência. Os povos submetidos não chegavam a constituir-se em corpo organizado senão depois de conquistarem por sua vez os direitos e as instituições que Roma queria guardar para si; para isso era-lhes necessário entrar na cidade romana, tomar lá lugar, atuar, transformá-la também, a fim de que Roma e os seus súditos formassem um mesmo corpo. Isso foi trabalho longo e difícil.

5º OS POVOS SUBMETIDOS ENTRAM SUCESSIVAMENTE NA CIDADE ROMANA

Acabamos de ver como era deplorável a condição de súdito de Roma, e como a sorte do cidadão devia causar inveja. Não era só o orgulho a sofrer; iam nisso os interesses mais verdadeiros e mais queridos. Quem não fosse cidadão romano não era reputado nem como marido nem como pai, não podendo legalmente ser proprietário ou herdeiro. Era tanta a importância do título de cidadão romano que, sem este título, se vivia fora do direito, e, com ele, entrava-se na sociedade regular. Aconteceu, pois, esse título tornar-se objeto dos mais ardentes desejos dos homens. O latino, o itálico, o grego, mais tarde o hispano e o gaulês desejaram veementemente ser cidadãos romanos, único meio de possuírem direitos e de possuírem algo. Todos, um após outro, pouco mais ou menos pela ordem em que entravam no império de Roma, trabalharam por entrar na cidade romana, e, depois de obstinados esforços, conseguiram-no.

Esta lenta admissão dos povos no Estado romano é o último ato da longa história da transformação social dos antigos. Para observar em todas as suas fases sucessivas este grande acontecimento, torna-se necessário vê-lo iniciar-se no século quarto antes da nossa era.

O Lácio fora submetido; dos quarenta pequenos povos que o habitavam, Roma exterminara metade, despojara alguns de suas terras, deixara aos outros o título de aliados. Em 340, os aliados viram como a aliança fora em seu detrimento, devendo obediência a Roma em tudo; igualmente estavam condenados a oferecer-lhe, em cada ano e em único proveito de Roma, o seu sangue e o seu dinheiro. Coligaram-se, e o seu chefe Ânio formulou da seguinte forma as suas reclamações ao Senado de Roma: “Que nos seja concedida a igualdade; que tenhamos as mesmas leis; que formemos convosco um só Estado, *una civitas*; tenhamos apenas no mundo um só nome e que todos nos chamem igualmente romanos.”³⁸ Ânio exprimia assim no ano de 340 o voto que todos os povos do império sucessivamente haviam formado, e que só seria realizado por completo cinco séculos e meio depois. Para o tempo, semelhante pensamento parecia bastante inovador e muitíssimo inesperado; os romanos declararam-no monstruoso e criminoso, e, efetivamente, era contrário à velha religião e ao antigo direito das cidades. O cônsul Mânlio respondeu que, se acontecesse ser semelhante proposta aceita, ele, cônsul, mataria com sua própria mão o primeiro latino que viesse sentar-se no Senado; depois, voltando-se para o altar, e tomando o deus como testemunha, disse: “Ouviste, ó Júpiter, as palavras ímpias, saídas da boca deste homem. Poderás tu tolerar, ó deus, que o estrangeiro venha assentar-se no teu templo sagrado, como senador, como cônsul?”. Mânlio manifestava assim o velho sentimento de repulsa que afastava o cidadão do estrangeiro. Ele era porta-voz da antiga lei religiosa, que prescrevia que todo o estrangeiro fosse detestado pelos homens, por ser amaldiçoado pelos deuses da cidade. Parecia-lhe impossível que um latino fosse

senador, porque o lugar de reunião do Senado era o templo, e os deuses romanos não podiam suportar no seu santuário a presença de nenhum estrangeiro³⁹.

Seguiu-se a guerra; os latinos vencidos fizeram *deditio*, isto é, entregaram aos romanos as suas urbes, os seus cultos, as suas leis, as suas terras. A sua situação era cruel. Certo cônsul disse no Senado que, se não queriam que Roma fosse rodeada por extenso despovoado, era preciso regular a sorte dos latinos com alguma clemência. Tito Lívio não nos diz claramente o que acabou por se fazer; a dar-lhe crédito, foi dado aos latinos o direito de cidade romana, todavia sem neste se incluir, na ordem política, o direito de sufrágio, nem, na ordem civil, o direito de casamento; devemos, além disso, reparar no fato de estes novos cidadãos não serem contados no censo. Vê-se muito bem como o Senado enganava os latinos ao dar-lhes o nome de cidadãos romanos; este título mascarava uma verdadeira sujeição, pois os homens que o usavam tinham as mesmas obrigações do cidadão, sem haverem ganho os respectivos direitos. Isto é tão verdadeiro que muitas urbes latinas se revoltaram, pedindo que lhes fosse retirado esse pretensão direito de cidade.

Uns cem anos se passaram, e, sem Tito Lívio disso nos advertir, vê-se perfeitamente que Roma mudou de política. A condição de latinos, tendo direito de cidade sem sufrágio e sem *connubium*, já não existe. Roma tirou-lhes o título de cidadão, ou antes, fez desaparecer essa ficção, e decidiu-se a dar às diferentes urbes o seu governo municipal, as suas leis, as suas magistraturas.

Mas, por rasgo de grande habilidade, Roma abria porta que, por muito estreita que fosse, permitia aos súditos a sua entrada na cidade romana. Esta concedia que todo latino que tivesse exercido alguma magistratura na sua urbe natal pudesse ser cidadão romano ao terminar o seu mandato⁴⁰. Desta vez, o dom de direito de cidade era pleno e sem reservas: sufrágios, magistraturas, inscrição no censo, casamento, direito privado, tudo aí se encontrava. Roma resignou-se com o estrangeiro partilhando de sua religião, de seu governo e de suas leis; somente seus favores eram individuais, e dirigidos não a urbes inteiras, mas a alguns homens em cada uma delas. Roma só admitia no seu seio o que havia de melhor, de mais rico, de mais considerado no Lácio.

O direito da cidade tornou-se então precioso, primeiro porque era pleno, depois porque era privilégio. Com este direito, podia-se aparecer nos comícios da mais poderosa urbe da Itália; podia-se ser cônsul e comandar legiões. Tinha-se também com que satisfazer as ambições mais modestas: graças a esse direito, o cidadão podia unir-se pelo casamento a uma família romana, estabelecer-se na urbe, ser ali proprietário e comerciar em Roma, já então a primeira praça de comércio do mundo. Podia-se entrar nas companhias de publicanos, isto é, tomar parte nos enormes lucros que se conseguiam com o recebimento dos impostos ou por meio da especulação com terras do *ager publicus*. Em qualquer lugar que se habitasse estava-se assim eficazmente protegido; escapava-se à autoridade dos magistrados municipais; e estava-se protegido dos caprichos dos próprios magistrados romanos. Sendo cidadão de Roma, era possível adquirir honras, riquezas, segurança.

Os latinos mostravam-se empenhados em conseguir este título e, assim, usaram de todos os meios para adquiri-lo. Um dia em que Roma quis mostrar-se algo severa, descobriu que 12.000 dentre os latinos o haviam obtido por fraude⁴¹.

De ordinário, Roma fechava os olhos, pensando que, com isto, aumentava a sua população e as perdas com a guerra ficariam deste modo compensadas. Mas as urbes latinas sofriam isso; os mais ricos habitantes tornaram-se cidadãos romanos, e o Lácio empobrecia. O imposto, do qual, a título de cidadãos romanos, os mais ricos estavam isentos, tornava-se cada vez mais pesado para os outros, e o contingente de soldados que era preciso entregar a Roma tornava-se de ano para ano mais difícil de completar. Quanto maior era o número dos que obtinham o direito de cidade, mais dura se tornava a condição dos que não o tinham. Chegou o tempo em que as urbes latinas pediram que o direito de cidade deixasse de ser privilégio.

As urbes itálicas que, submetidas havia dois séculos, estavam pouco mais ou menos na mesma condição que as urbes latinas, e viam de igual modo os seus habitantes mais ricos abandoná-las para se tornarem romanos, reclamaram para elas o direito de cidade. A sorte dos súditos ou dos aliados tornou-se muito menos suportável nesta época, no momento em que a democracia romana agitava então a grande questão das leis agrárias. A fonte de todas estas leis estava em que nem o súdito nem o aliado podiam ser proprietários do solo, exceto por um ato formal da cidade, e em que a maior parte das terras itálicas pertencia à república; certo partido pedia que estas terras, ocupadas quase todas por itálicos, fossem retomadas pelo Estado e distribuídas por este entre os pobres de Roma. Os itálicos estavam, pois, ameaçados de uma ruína geral; sentiam vivamente a necessidade de terem direitos civis e não podiam tê-los sem se tornarem cidadãos romanos.

A guerra que se seguiu foi a chamada *guerra social*; foram, com efeito, os aliados de Roma que tomaram as armas para deixar de ser aliados e tornar-se romanos. Roma, vitoriosa, viu-se, no entanto, constrangida a conceder o que lhe pediam, e os itálicos receberam o direito de cidade. Assimilados desde então aos romanos, puderam votar no fórum; na vida privada foram governados pelas leis romanas; foi-lhes reconhecido o seu direito ao solo, e a terra itálica, como a terra romana, pôde ser possuída em alódio. Então, estabeleceu-se o *jus italicum*, que era o direito, não da pessoa itálica, porque o itálico se tornara romano, mas do solo itálico que foi suscetível de propriedade, como se fora *ager romanus*⁴².

A partir deste momento, toda a Itália formou um só Estado. Faltava ainda fazer entrar as províncias na unidade romana.

É preciso distinguir entre as províncias do Ocidente e a Grécia. No Ocidente estavam a Gália e a Hispânia que, antes da conquista, não conheciam o verdadeiro regime municipal. Roma, quer porque não julgasse possível governar estes povos de outro modo, quer porque, para os assimilar pouco a pouco às populações itálicas, fosse preciso fazê-los trilhar o mesmo caminho que estas populações haviam seguido, interessou-se em que se criasse o regime municipal entre os povos do Ocidente. Daqui resultou que os imperadores, que suprimiam toda a vida política em Roma, mantinham com cuidado o sistema de liberdade municipal nas províncias. Formaram-se assim cidades na Gália; cada uma destas cidades teve o seu senado, o seu corpo aristocrático, as suas magistraturas eletivas; cada cidade teve mesmo o seu culto local, o seu *Genius*, a sua divindade políada, à semelhança da que existia na antiga Grécia e na antiga Itália. Ora, este regime municipal que deste modo se estabeleceu não impedia que os homens ascendessem à cidade romana; muito pelo contrário, até os preparava para isso. Uma hierarquia habilmente combinada entre estas urbes indicava os graus pelos quais deviam insensivelmente aproximar-se de Ro-ma, para finalmente se assimilarem a ela. Distinguiam-se: 1º, os aliados, que possuíam governo e leis próprias e não tinham nenhum laço de direito com os cidadãos romanos; 2º, as colônias, que gozavam do direito civil dos romanos, sem terem os direitos políticos; 3º, as urbes de direito itálico, isto é, aquelas a quem o favor de Roma concedera o direito de propriedade perfeita sobre as suas terras, como se essas terras estivessem na Itália; 4º, as urbes de direito latino, isto é, aquelas cujos habitantes podiam, segundo o uso outrora estabelecido no Lácio, tornar-se cidadãos romanos, depois de terem exercido uma magistratura municipal. Estas distinções eram tão profundas que entre pessoas de duas categorias diferentes nem havia casamento possível nem nenhuma relação legal. Mas os imperadores tiveram a preocupação de que, com o tempo e pouco a pouco, as urbes se erguessem da condição de súdita ou de aliada até o direito itálico, e do direito itálico ao direito latino. Quando qualquer urbe alcançava isto, as suas principais famílias, uma após outra, tornavam-se romanas.

A Grécia também entrou pouco a pouco no Estado romano. Cada urbe conservou primeiramente as formas e a mecânica do regime municipal. No momento da conquista, a Grécia mostrava-se desejosa de manter a sua autonomia; deram-lhe, e por mais tempo talvez do que o desejado. Ao cabo de poucas gerações, aspirou a tornar-se romana; a vaidade, a ambição, o interesse trabalharam para isso.

Os gregos não tinham por Roma esse ódio ordinariamente sentido contra o senhor estrangeiro; admiravam Roma e prestavam-lhe culto de profundo respeito; de sua própria iniciativa votaram-lhe culto e levantaram-lhe templos como a um deus. Cada urbe olvidava a sua divindade políada e adorava, em vez dessa, a deusa Roma e o deus César; a eles faziam as mais belas festas, e os primeiros magistrados não tiveram função mais nobre que a de celebrarem com grande pompa os jogos augustos⁴³. Os homens habituavam-se assim a levantar os olhos para além do horizonte das suas cidades; viam em Roma a cidade por excelência, a verdadeira pátria, o prítaneu de todos os povos. A urbe onde se havia nascido parecia-lhes acanhada e os seus interesses já não contavam; as honras que a sua cidade oferecia já não satisfaziam à ambição. Nada no mundo se estimava mais do que ser cidadão romano. É verdade que, com os imperadores, este título deixara de conferir direitos políticos; mas oferece vantagens mais sólidas, porque o homem que dele se achava investido adquiria ao mesmo tempo o pleno direito de propriedade, o direito de casamento, a autoridade paterna e todo o direito privado de Roma. As leis que cada um encontrava na sua urbe eram variáveis e sem fundamento, apenas tendo um valor de tolerância; o romano desprezava-as e o próprio grego em pouco as estimava. Para se ter leis fixas, reconhecidas de todos e verdadeiramente sagradas, era preciso ter-se as leis romanas.

Nada há que indique que toda a Grécia, ou mesmo uma só urbe grega, tenha formalmente pedido o tão desejado direito de cidade; mas os homens trabalharam individualmente por adquiri-lo, e Roma de muito boa vontade ia concedendo. Uns obtiveram-no por mercê do imperador; outros compraram-no; concedia-se aos que dessem três filhos à sociedade, ou a quem servisse em certos corpos do exército; algumas vezes, para obtê-lo, bastava ter construído um navio de comércio com determinada tonelagem ou ter trazido trigo para Roma. Meio fácil e rápido de adquiri-lo era vender-se como escravo a qualquer cidadão romano, pois a libertação pelos meios legais levava ao direito de cidade⁴⁴.

O homem possuidor do título de cidadão romano, nem política nem civilmente continuava a pertencer à sua urbe natal. Podia continuar a habitá-la, mas era considerado estrangeiro; deixava de estar sujeito às leis da urbe, não obedecendo já aos seus magistrados, nem lhe suportando os encargos pecuniários⁴⁵. Conseqüência do antigo princípio que não autorizava que o mesmo homem pertencesse simultaneamente a duas cidades⁴⁶. Naturalmente sucedeu que, depois de algumas gerações e em cada cidade grega, havia grande número de homens, ordinariamente os mais ricos, que não reconheciam nem o governo, nem o direito da sua urbe. Desta forma, lentamente o regime municipal foi acabando por toda a parte e como de morte natural. Chegou o dia em que a cidade não foi mais do que um quadro que nada continha, em que as suas leis locais quase já não se aplicavam a ninguém, e os seus juizes municipais já não tinham quem respondesse perante o seu tribunal.

Enfim, depois de oito ou dez gerações terem ansiado pelo direito de cidade romana e de o ter obtido todo homem que tivesse algum valor, apareceu um decreto imperial a concedê-lo a todos os homens livres, sem distinção.

O mais estranho aqui é não podermos dizer com exatidão nem a data desse decreto, nem o nome do príncipe que o promulgou; atribuímo-lo com alguma verossimilhança a Caracala, isto é, precisamente a um príncipe que nunca foi de visão muito elevada e, por isso, lho atribuem apenas como simples medida fiscal. E, contudo, na história quase não encontramos decreto mais importante do que este: suprimia a distinção existente, desde a conquista romana, entre o povo dominador e os povos subjugados; fazia mesmo desaparecer a distinção, muito mais antiga e estabelecida pela religião e pelo direito, entre as cidades. Todavia, os historiadores do tempo não o notaram, e apenas temos seu conhecimento por dois vagos textos dos juristas e por uma breve referência de Dión Cássio⁴⁷. Se esse decreto não impressionou grandemente os seus contemporâneos e não o encontramos citado entre os que então escreviam a história, é porque a modificação, da qual é expressão legal, estava de há muito tempo estabelecida. A desigualdade entre cidadãos e súditos enfraquecera-se, e geração após geração e pouco a pouco se apagara. O decreto pôde assim passar despercebido, sob a aparência de uma medida fiscal; proclamava e fazia passar para o campo do direito o que já se tornara um fato consumado.

O título de cidadão começou então a cair em desuso, ou, se ainda foi empregado, foi tão-somente para designar-se a condição de homem livre e esta em oposição à de escravo. A partir deste momento, tudo o que fazia parte do Império Romano, desde a Hispânia até o Eufrates, formou verdadeiramente um só povo dentro de um só Estado. A distinção entre cidades tinha desaparecido; a de nações ainda só muito vagamente se delimitava. Todos os habitantes do imenso Império Romano eram igualmente romanos. O gaulês abandonou o seu nome de gaulês para tomar o de romano; e o mesmo fizeram o hispano, o habitante da Trácia ou da Síria. Passou a haver um só nome, uma só pátria, um só governo e um só direito.

Vê-se bem até que ponto a cidade romana foi-se desenvolvendo de geração em geração. De início abrangera apenas patrícios e clientes; a seguir entrara na cidade a classe plebéia, depois vieram os latinos, e, depois ainda, os itálicos; finalmente tiveram entrada ali os provincianos. A conquista não tinha bastado para se operar tão grande modificação. Fora necessária a lenta transformação das idéias, as concessões prudentes, mas contínuas, dos imperadores, e o zelo pelos interesses individuais. Assim também todas as cidades, pouco a pouco, foram desaparecendo; e a cidade romana, a última de pé, transformou-se ela própria, até se converter no agrupamento de uma dúzia de grandes povos sob o exclusivo mando de um senhor único. Assim caiu o regime municipal.

Não cabe no nosso propósito falarmos aqui do sistema de governo que substituiu este regime, nem procurar saber se esta transformação foi inicialmente mais vantajosa do que funesta para as populações. Devemos deter-nos justamente no momento em que se apagaram da memória dos povos, e para todo o sempre, as velhas fórmulas sociais que a antiguidade estabelecera.

CAPÍTULO III

O cristianismo altera as condições de governo

A vitória do cristianismo assinala o fim da sociedade antiga. Com a nova religião se remata a transformação social que vimos começar seis ou sete séculos antes do seu advento.

Para sabermos como os princípios e as regras essenciais da política foram então modificados, basta lembrarmo-nos de que a antiga sociedade fora constituída por uma velha religião, cujo principal dogma era que cada deus protegia exclusivamente uma família ou uma cidade, só existindo para esta família ou cidade. Foi o tempo dos deuses domésticos e das divindades políadas. Esta religião gerara o direito: as relações entre os homens, a propriedade, o patrimônio, o processo, tudo fora regulado, não por princípios de equidade natural, mas pelos dogmas dessa religião, só atendendo às necessidades do seu culto. Fora ainda esta religião que estabelecera um governo entre os homens: o do pai na família, o do rei ou do magistrado na cidade. Tudo procedia da religião, isto é, da opinião que o homem formara da divindade. Religião, direito, governo confundiam-se e mais não eram que a mesma coisa vista sob três aspectos diversos.

Procuramos descrever de maneira clara o regime social dos antigos em que a religião imperou como soberana absoluta na vida privada e na vida pública; em que o Estado era uma comunidade religiosa, o rei um pontífice, o magistrado um sacerdote, a lei uma fórmula santa; em que o patriotismo era pio e o exílio uma excomunhão; em que a liberdade individual era desconhecida e o homem estava sujeito ao Estado por alma, corpo e patrimônio; em que o ódio contra o estrangeiro se tornava obrigatório, e as noções de direito e de dever, de justiça e de afeto paravam nos limites da cidade; em que a associação humana se achava necessariamente encerrada em verdadeira circunferência em redor de um pritaneu, não se encontrando possibilidades de fundar sociedades mais amplas. Estes os traços característicos das cidades gregas e itálicas, durante o primeiro período da sua história.

Mas, pouco a pouco, como vimos, a sociedade modificou-se. Introduziram-se modificações no governo e no direito, ao mesmo tempo que nas crenças. Nos cinco séculos que precederam o cristianismo, já não se manifestava tão íntima a união entre a religião, de um lado, e o direito e a política, do outro. Os esforços das classes oprimidas, a decadência na casta sacerdotal, o trabalho dos filósofos, o progresso do pensamento, haviam abalado os velhos princípios da associação humana.

Fizeram-se incessantes esforços por libertar o homem do império desta velha religião, na qual já não se podia acreditar; o direito e a política, assim como a moral, desprendem-se pouco a pouco das suas cadeias.

Somente que esta espécie de divórcio derivava do desaparecimento da antiga religião; se o direito e a política começavam a ser um tanto independentes, era porque os homens tinham deixado de ter crenças; se a sociedade já não se governava pela religião, isso resultava sobretudo de a religião já não possuir força. Ora, chegou o dia em que o sentimento religioso recobrou vida e adquiriu vigor, e então, dentro do cristianismo, a crença reapoderou-se do homem no comando da sua alma. Não ia então renovar-se aqui a antiga confusão entre governo e sacerdócio, entre fé e lei?

Com o cristianismo, não só o sentimento religioso se reavivou, mas tomou ainda expressão mais elevada e menos material. Enquanto outrora se haviam fabricado deuses da alma humana ou das grandes forças físicas, começou-se agora a conceber Deus como sendo, por sua essência, verdadeiramente estranho à natureza humana, por um lado, e ao mundo, por outro lado. O divino foi devidamente colocado fora e acima da natureza visível. Enquanto noutros tempos cada homem fizera o seu deus, havendo tantos deuses quantas as famílias e as cidades, Deus apresenta-se agora como um Ser único, infinito, universal, único a dar vida ao mundo, o único a dever preencher a necessidade de adoração inata em todo o homem. Quando antigamente a religião entre os povos da Grécia e os da Itália não fora mais que uma observância de práticas, uma seqüência de ritos repetidos sem o homem compreender o seu sentido, uma continuação de fórmulas que muitas vezes já não se entendiam porque as suas palavras haviam envelhecido, uma tradição a transmitir-se de idade em idade e que só tinha de sagrado a sua antiguidade, em vez disto a religião foi um conjunto de dogmas e grande objeto proposto à fé. A religião deixou de ser exterior; residiu sobretudo no pensamento do homem. A religião deixou de ser matéria; tornou-se espírito. O cristianismo transformou no homem a natureza e a forma de adoração; o homem não voltou mais a dar a Deus o alimento e a bebida; a oração deixou para sempre de ser fórmula de magia, mas ficou sendo para o futuro ato de fé e de humilde súplica. A alma passou a estar em outra relação para com a divindade: o temor aos deuses foi substituído pelo amor a Deus.

O cristianismo trouxe ainda outras inovações. Deixou de ser a religião doméstica de determinada família, a religião nacional de qualquer cidade ou de qualquer raça. O cristianismo não pertencia nem a uma casta, nem a uma corporação. Desde o início, chamou a si toda a humanidade. Jesus Cristo ensina aos seus discípulos: “Ide e instruí *todos os povos*.”

Este princípio era tão extraordinário e tão inesperado que os primeiros discípulos tiveram o seu momento de hesitação; pode-se ver nos Atos dos Apóstolos que muitos se recusaram em princípio a propagar a nova doutrina fora do povo entre o qual a boa nova lhes fora revelada. Estes discípulos pensavam, como os antigos judeus, que o Deus dos judeus não queria ser adorado por estrangeiros; como os romanos e os gregos dos tempos antigos, acreditavam que cada raça tinha o seu deus, que propagar o nome e o culto do deus era renunciar a um bem próprio e a um protetor especial; e sendo semelhante propagação, ao mesmo tempo, contrária ao dever e ao interesse. Mas Pedro replicou a esses discípulos: “Deus não estabelece diferenças entre o gentio e nós.” São Paulo gostou de repetir este grande princípio em todas as ocasiões e sob toda a espécie de formas: “Deus”, prega S. Paulo, “abre ao gentio as portas da fé. Acaso Deus será só Deus dos judeus? Não; com toda a certeza Ele também é o Deus dos gentios... Os gentios são chamados à mesma herança que os judeus.”

Havia em tudo isto algo de muito inovador. Porque, por toda a parte, na primeira idade da humanidade, se havia concebido a divindade como pertencendo especialmente a uma raça. Os judeus acreditavam no Deus dos judeus, os atenienses na Palas ateniense, os romanos no Júpiter capitolino. O direito de praticar um culto fora um privilégio. O estrangeiro estivera expulso dos templos; o não-judeu não tinha podido entrar no templo dos judeus; o lacedemônio não tinha usufruído do direito de invocar a Palas ateniense. É justo dizer-se que nos cinco séculos que precederam o cristianismo já todo o homem que pensava se insurgia contra estas mesquinhas regras. A filosofia ensinava muitas vezes, depois de Anaxágoras, que o Deus do universo recebia indistintamente as homenagens de todos os homens. A religião de Elêusis admitia iniciados de todas as urbes. Os cultos de Cibele, de Serápis e de outros deuses haviam recebido indiferentemente os adoradores de todas as nações. Os judeus tinham começado por admitir o estrangeiro à sua religião, e os gregos e os romanos haviam-no recebido nas suas cidades. O cristianismo, revelado depois de todos estes progressos do pensamento e das instituições, apresentou à adoração de todos os homens um Deus único, um Deus universal, um Deus para todos, que não tinha povo eleito, e não distinguia nem raças nem famílias, nem Estados.

Para este Deus deixa de haver estrangeiros. O estrangeiro já não profana o templo, já não mancha o sacrifício pela sua presença. O templo passou a estar aberto a quem quer que cresse em Deus. O sacerdócio deixou de ser hereditário, porque a religião já não era um patrimônio. O culto passou a não ser secreto; os ritos, as orações, os dogmas nunca mais se esconderam, mas, pelo contrário, há, desde aquela época, um ensino religioso, que não só se dá, como se oferece e se leva até os mais remotos e longínquos povos, indo-se ao encontro do homem, procurando-o até entre os mais indiferentes. O caráter de propaganda substituiu a lei de exclusão.

Isto nos trouxe grandes conseqüências, tanto para as relações entre os povos como para o governo dos Estados.

A religião nunca mais prescreveu o ódio entre os povos, nem preceituou ao cidadão como dever detestar o estrangeiro, mas, pelo contrário, passou a ter por essência ensinar ao homem que tem deveres de justiça e até de benevolência para com o

estrangeiro e até para com o inimigo. Assim se diminuíram as barreiras entre os povos e as raças: o *pomoerium* desaparece; “Jesus Cristo”, fala o apóstolo, “destruiu a muralha da separação e da inimizade.” “Há muitos membros”, diz ele ainda, “mas todos não formam mais do que um único corpo. Não há gentio, nem judeu; nem circuncisos, nem incircuncisos, nem bárbaro, nem cita. Todo o gênero humano está disposto em uma só unidade.” Ensinou-se mesmo aos povos que os homens descendem todos de um mesmo pai comum. Com a unidade de Deus, surge nos espíritos a unidade da raça humana, e desde então torna-se necessidade da religião proibir ao homem odiar os outros homens.

No que respeita ao governo do Estado, podemos dizer que o cristianismo o transformou na sua essência, precisamente porque não se ocupou dele. Nos velhos tempos, a religião e o Estado formavam um todo; cada povo adorava o seu deus, e cada deus governava o seu povo; o mesmo código regulava as relações entre os homens e os deveres para com os deuses da cidade. A religião dominava então o Estado e, pela eleição da sorte ou dos auspícios, designava-lhe os seus chefes; o Estado, por sua vez, intervinha no mundo da consciência de cada um e punia toda infração nos ritos e no culto da cidade. Em vez disso, Jesus Cristo ensina que o seu reino não é deste mundo. Separa a religião do governo. A religião, já não sendo terrena, deixa de imiscuir-se nas coisas da terra senão no mínimo. Jesus Cristo acrescenta: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.” Foi a primeira vez que tão nitidamente se distinguiu Deus do Estado. Porque César, nesta época, era ainda o sumo pontífice, o chefe e o principal órgão da religião romana, o guarda e o intérprete das crenças, quem reunia em suas mãos o culto e o dogma. Em César, a sua própria pessoa era sagrada e divina, porque um dos aspectos da política dos imperadores era precisamente o de, ao quererem reaver os atributos da realeza antiga, não terem esquecido o caráter divino que a antiguidade atribuíra aos reis-pontífices e aos sacerdotes-fundadores. Mas sucede que Jesus Cristo quebra essa aliança que o paganismo e o império procuravam reatar, e proclama que a religião já não é o Estado, e obedecer a César já não é o mesmo que obedecer a Deus.

O cristianismo acaba de eliminar os cultos locais, extermina os pritaneus e destrói definitivamente as divindades políadas. Faz mais: não toma para si o império que os cultos haviam exercido na sociedade civil. Professa nada existir de comum entre o Estado e a religião; separa tudo quanto toda antiguidade confundira. Podemos, além disso, observar que, durante três séculos, a nova religião viveu inteiramente fora da atividade do Estado: a religião pôde passar sem a sua proteção e lutar mesmo contra ele. Estes três séculos abriram um abismo entre o domínio do governo e o domínio da religião. E, como a recordação dessa gloriosa época não pôde esquecer-se, resultou daqui que esta distinção se tornou verdade comum e incontestada, que os próprios esforços de uma parte do clero já não puderam desarraigar.

Este princípio foi fecundo em grandes resultados. Por um lado, a política libertou-se definitivamente das regras severas que a antiga religião lhe ditara. Os homens puderam governar-se sem se submeterem a usos sagrados, sem tirarem auspícios ou oráculos, sem conformarem todos os seus atos às crenças e às necessidades do culto. A política tornou-se mais independente nos seus procedimentos e nenhuma outra autoridade senão a da lei moral a constrangeu. Por outro lado, se o Estado em determinados negócios exerceu maior soberania, o seu campo de ação tornou-se, por isso, mais limitado. Toda uma metade do homem lhe escapava. O cristianismo ensinava ao homem que só pertencia à sociedade por uma parcela da sua personalidade, que não estava sujeito à sociedade senão pelo seu corpo e pelos seus interesses materiais, e que, vassalo de um tirano, deve submeter-se, cidadão de uma república, deve dar a vida por ela, mas que, quanto à sua alma, o Homem é livre e só a Deus pertence.

O estoicismo tinha já salientado esta separação; o estoicismo havia restituído o homem a si mesmo, e criara a liberdade individual. Mas, aquilo que não fora mais do que esforço de energia, de seita corajosa, foi tornado pelo cristianismo regra universal e constante das gerações seguintes; do que fora só consolação de alguns, fez o cristianismo o bem comum da humanidade.

Se nos recordarmos agora do que dissemos anteriormente sobre a onipotência do Estado entre os antigos, se pensarmos como a cidade, em nome de seu caráter sagrado e da religião que lhe foi inerente, exerceu um império absoluto, veremos que este princípio novo foi a fonte de onde brotou a liberdade do indivíduo. Uma vez que a alma estava liberta, ficou realizado o mais difícil, e a liberdade tornou-se possível na ordem social.

Os sentimentos e os costumes transformam-se então, tanto como já sucedera à política. Afrouxara a idéia que se fazia dos deveres do cidadão. O dever por excelência deixou de consistir em dar o seu tempo, as suas forças e a sua vida ao Estado. A política e a guerra já não representavam tudo para o homem; no patriotismo já não estão compreendidas todas as virtudes, porque a alma já não tem pátria. O homem sente ter outras obrigações, além das de viver e morrer pela cidade. O cristianismo distingue as virtudes privadas das virtudes públicas. Humilhando estas, exalta aquelas; coloca Deus, a família, a pessoa humana, acima da pátria, e o próximo, acima do concidadão.

O direito mudou também de natureza. Em todas as nações antigas o direito submetera-se à religião e dela recebera todas as suas normas. Entre os persas e hindus, entre os judeus, entre os gregos, os itálicos e os gauleses, ali havia estado *in totem* nos livros sagrados ou na tradição religiosa. Por isso cada religião criara o direito a seu modo. O cristianismo é a primeira religião que não pretende regular o direito. Ocupou-se dos deveres dos homens, não das suas relações de interesses. Não o

encontramos regulando nem o direito de propriedade, nem a ordem de sucessão, nem as obrigações, nem o processo. O cristianismo coloca-se fora do direito, como acima de todas as coisas puramente terrenas. O direito tornou-se, pois, independente; pôde procurar as suas regras na natureza, na consciência humana, na poderosa concepção do justo que em nós existe. Pôde desenvolver-se em inteira liberdade, reformar-se e melhorar sem obstáculo algum, seguir os progressos da moral, curvar-se aos interesses e às necessidades sociais de cada geração.

A feliz influência da nova concepção exerceu-se muito na história do direito romano. Durante alguns séculos que precederam o triunfo do cristianismo, o direito romano trabalhara por libertar-se da religião e aproximar-se da eqüidade e da natureza; mas procedia apenas por subterfúgios e por sutilezas, que o abatiam e muito enfraqueciam a sua autoridade moral. A obra de regeneração do direito, anunciada pela filosofia estóica, continuada pelos nobres esforços dos jurisconsultos romanos, e esboçada pelos artifícios e astúcias do Pretor, só pôde ter completo êxito quando conseguiu a independência que a nova religião lhe dava. Podemos ver que, à medida que o cristianismo conquistava a sociedade, os códigos romanos iam admitindo novas leis, já não por subterfúgios, mas abertamente e sem hesitações. Tendo sido destruídos os penates domésticos e extintos os lares, a antiga constituição da família desapareceu para todo o sempre, e com esta igualmente as regras que da sua organização derivavam. O pai perdeu a autoridade absoluta que outrora lhe havia dado o seu sacerdócio, só conservando a autoridade pela própria natureza conferida ao pai para a educação do filho. A mulher, que o antigo culto colocara em posição de inferioridade perante o marido, tornou-se moralmente sua igual. O direito de propriedade transformou-se na sua essência; desapareceram os limites sagrados dos campos; a propriedade deixou de derivar da religião, para provir do trabalho; a compra foi tornada mais fácil e as formalidades do velho direito definitivamente postas de parte.

Assim, só porque a família já não possuía a sua religião doméstica, a sua constituição e o seu direito transformaram-se; do mesmo modo, só porque o Estado já não tinha a sua religião oficial, as regras do seu governo entre os homens se modificaram para sempre.

O nosso estudo não deve ir além do limite que separa a política antiga da política moderna. Fizemos a história de uma crença. Estabelece-se a crença: constitui-se a sociedade humana. Modifica-se a crença: a sociedade atravessa uma série de revoluções. A crença desaparece: a sociedade muda de aspecto. Esta foi a lei dos tempos antigos.

Notas

Livro primeiro

1. *Sub terra consevant reliquam vitam agi mortuorum*. Cícero, *Tusc.*, I, 16. Esta crença estava tão arraigada, acrescenta Cícero, que, mesmo quando se estabeleceu o uso de queimar os corpos, ainda então se continuou a crer que os mortos mantivessem a vida debaixo da terra. – Cf. Eurípides, *Alceste*, 163; *Hécuba*, *passim*.

2. Virgílio, *En.*, III, 67: *Animamque sepulcro condimus*. – Ovídio, *Fast.*, V, 451: *Tumulo fraternas condidit umbras*. – Plínio, *Ep.*, VII, 27: *Manes rite conditi*. – A descrição de Virgílio refere-se ao uso dos cenotáfios; admitia-se que, quando não se pudesse encontrar o corpo de um parente, se fizesse certa cerimônia reproduzindo exatamente todos os ritos da sepultura e acreditava-se que se encerrava a alma no túmulo à falta do corpo. Eurípides, *Helena*, 1061, 1240. Escoliastes, *ad Pindar. Pyth.*, IV, 234. Virgílio, VI, 505, XII, 214.

3. *Ilíada*, XXIII, 221. Eurípides, *Alceste*, 479; *Kóupha soi khthôn ephánôthen pésoi*. Pausânias, II, 7, 2. – *Ave atque vale*, Catulo, C. 10. Sêrvio, *ad Aeneid.*, II, 640; III, 68; XI, 97. Ovídio, *Fast.*, IV, 852; *Metam.*, X, 62. – *Sit tibi terra levis; tenuem et sine pondere terram*; Juvenal, VII, 207; Marcial, I, 89; V, 35; IX, 30.

4. Eurípides, *Alceste*, 637, 638; *Orestes*, 1416-1418. Virgílio, *En.*, VI, 221; XI, 191-196. – O antigo uso de levar dádivas aos mortos atesta-se, quanto a Atenas, em Tucídides, II, 34; *Eisphérei tòi heautoû hékastos*. A lei de Sólon proibia enterrar mais de três vestidos com o morto (Plutarco, *Sólon*, 21). Luciano fala ainda deste uso: “Que de vestido e de adornos têm sido queimados, ou enterrados com os mortos como se eles devessem servir-se deles debaixo da terra!”. – Ainda nos funerais de César, em época de grande superstição, este uso antigo se observou; levaram-se à fogueira os *munera*, vestidos, armas, jóias (Suetônio, *César*, 34); Cf. Tácito, *Ann.*, III, 3.

5. Eurípides, *Ifigênia em Táurida*, 163. Virgílio, *En.*, V, 76-80; VI, 225.

6. *Ilíada*, XXI, 27-28; XXIII, 165-176. Virgílio, *En.*, X, 519-520; XI, 80-84, 197. – Os mesmos usos na Gália. César, *B. G.*, V, 17.

7. Eurípides, *Hécuba*, 40-41; 107-113; 637-638.

8. Píndaro, *Pythic.*, IV, 284, ed. Heyne; ver o Escoliastes.

9. Cícero, *Tusculanes*, I, 16. Eurípides, *Tróia*, 1085. Heródoto, V, 92. Virgílio, VI, 371, 379. Horácio, *Odes*, I, 23. Ovídio, *Fast.*, V, 483. Plínio, *Epist.*, VII, 27. Suetônio, *Calíg.*, 59. Sérvio, *ad Aeneid.*, III, 63.

10. *Ilíada*, XXII, 358; *Odisséia*, XI, 73.

11. Plauto, *Mostelaria*, III, 2.

12. Suetônio, *Calígula*, 59: *Satis constat, priusquam id fieret, hortorum custodes umbris inquietatos... nullam noctem sine aliquo terrore transactam.*

13. Vide *Ilíada*, XXII, 338-344, Heitor pede ao seu vencedor que este não o prive de sepultura: “Eu te suplico de joelhos, pela tua vida, por teus pais, que não dês o meu corpo aos cães junto aos navios dos gregos; aceita o ouro que meu pai te oferecerá em abundância e entrega-lhe o meu corpo, a fim de que os troianos e troianas me concedam a minha parte nas honras da fogueira.” – No mesmo sentido, em Sófocles, Antígona enfrenta a morte “para que seu irmão não fique sem sepultura” (Sóf., *Antígona*, 467). – Igual sentimento se mostra em Virgílio, IX, 213; Horácio, *Odes*, I, 18, v. 24-36; Ovídio, *Heroides*, X, 119-123; *Tristes*, III, 3, 45. – Igualmente, nas maldições, o que de mais horrível se podia desejar ao inimigo era que morresse sem sepultura (Virgílio, *Eneida*, IV, 620).

14. Xenofonte, *Helênicas*, I, 7.

15. Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 1013. Sófocles, *Antígona*, 198. Eurípides, *Fen.*, 1627-1632. – Cf. Lísias, *Epitaf.*, 7-9. Todas as cidades antigas acrescentavam ao suplício dos grandes criminosos o de privação da sepultura.

16. Isto se chamava em latim *inferias ferre*, *parentare*, *ferre solemnias*. Cícero, *De legibus*, II, 21: *Majores nostri mortuis parentari voluerunt*. Lucrécio, III, 52: *Parentant et nigras delectant pecudes et Manibus divis inferias mittunt*. Virgílio, *En.*, VI, 380: *Tumulo solemnia mittunt*; IX, 214: *Absenti ferat inferias decoretque sepulcro*. Ovídio, *Amor*, I, 13, 3: *Annua solemnii caede parentat avis*. – Estas oferendas, a que os mortos tinham direito, chamavam-se *Manium iura*. Cf. Cícero, *De legibus*, II, 21. Cícero refere-se a elas no *Pro Flacco*, 38, e na primeira *Filípica*, 6. – Estes usos eram ainda observados no tempo de Tácito (*Hist.*, II, 95); Tertuliano ataca-os como se estivessem ainda em pleno vigor no seu tempo: *Defunctis parentant, quos escam desiderare praesumant* (*De resurr. carnis*, I); *Defunctos vocas securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis parentans ad busta recedis* (*De testim. animae*, 4).

17. *Solemnes tum forte dapes et tristia dona*

Libabat cineri Andromache manesque vocabat

Hectoreum ad tumulum.

(Virgílio, *En.*, III, 301-303).

– *Hic duo rite mero libans carchesia Baccho*

Fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro

Purpleisque jacet flores ac talia fatur:

Salve, sancte parens, animaeque umbraeque paternae.

(Virgílio, *En.*, V, 77-81).

Est honor, et tumulis; animas placate paternas.

... Et sparsae fruges parcaque mica salis

Inque mero mollita ceres violaeque solutae.

(Ovídio, *Fast.*, II, 535-542).

18. Eurípides, *Ifigênia em Táurida*, 157-163.

19. Eurípides, *Hécuba*, 536; *Electra*, 505 ss.

20. Ésquilo, *Coéforas*, 162.

21. Ésquilo, *Coéforas*, 432-484. – Em *Persas*, Ésquilo atribui a Atossa as idéias dos gregos: “Trago a meu esposo estas iguarias que agradam aos mortos, o leite, o mel dourado, o fruto da vinha; chamemos a alma de Dario e derramemos estas bebidas que a terra beberá e penetrarão até os deuses de lá de baixo” (*Persas*, 610-620). – Quando as vítimas eram oferecidas às divindades do céu, a carne era comida pelos mortais; mas, quando oferecida aos mortos, a carne era completamente queimada (Pausânias, II, 10).

22. Luciano, *Caron*, 22. – Ovídio, *Fastos*, II, 566: *Posito pascitur umbra cibo*.

23. Luciano, *Caron*, 22: “Cavam valas junto aos túmulos e ali preparam iguarias para os mortos.”

24. Festus, vº *Culina*: *Culina vocatur locus in quo epulae in funere comburuntur*.

25. Plutarco, *Aristides*, 21. *Parakaleî tous apothanóntas epì tò deîpnon kai tèn ahimokovrían*.

26. Luciano, *De luctu*, 9.

27. *Hótion tous metestôtas hierous nomízein*, Plutarco, *Sólon*, 21.

28. *Krestoi mákares*, Aristóteles citado por Plutarco, *Quest. rom.*, 52; *grecq.*, 5 – *Mákares, khthónioi*, Ésquilo, *Coéf.*, 475.

29. Eurípides, *Fenic.*, 1321. *Toîs thanoûtoi khreî tôn ou tethnêhóta timàs dídonga khthónion eû sébein theón*. – *Odisséia*, X, 526: *Eukhêisi lísêi klutá éthnea nekrôn*. – Ésquilo, *Coéf.*, 475: “Oh bem-aventurados os que habitais sob a terra, escutai a minha invocação; vinde em socorro de vossos filhos e dai-lhes a vitória.” – É em virtude desta idéia que Enéias chama por seu pai morto *Sancte parens, divinus parens*; Virgílio, *En.*, V, 80; V, 47. Plutarco, *Quest. rom.*, 14: *Theòn gegonénai tôn tethnêkóta# légousi*. – Cornélio Nepote, *Fragm.*, XII: *Parentabis mihi et invocabis deum parentem*.

30. Cícero, *De legibus*, II, 22.

31. Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, VIII, 26; IX, 11.

32. Eurípides, *Alceste*, 1015: *Nûn destì makaira daímôn: khair', ô pótni', eû dè doíns*.

33. Cícero, *De legibus*, II, 9. Varrão, em Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, VIII, 26.

34. Virgílio, *En.*, IV, 34.

35. Eurípides, *Troianas*, 96: *Túmbous thierà tôn kekmékótôn*, *Electra*, 505-510. – Virgílio, *En.*, VI, 177: *Aramque sepulcri*; III, 63: *Stant Manibus arae*; III, 305. *Et geminas, causam lacrimis, sacraverat aras*; V, 48: *Divini ossa parentis condidimus terra moetasque sacravimus aras*. O gramático Nônio Marcelo diz que os antigos chamavam templo ao sepulcro e efetivamente encontramos em Virgílio a palavra *templum* como designando o túmulo ou cenotáfio erigido por Dido a seu esposo (*Eneida*, IV, 457). – Plutarco, *Quest. rom.*, 14: *Epì tôn táphôn epistréphontai katháper theôn hierà timôntes tà tôn patérôn mnêmata*. – Continuou a chamar-se *ara* à pedra colocada sobre o túmulo (Suetônio, *Nero*, 50). Esta palavra usa-se nas inscrições fúnebres, Orelli, *nos* 4521, 4522, 4826.

36. Varrão, *De lingua latina*, V, 74.

37. *Leis de Manu*, I, 95; III, 82, 122, 127, 146, 189, 274.

38. Este culto prestado aos mortos exprimiu-se em grego pelas palavras *enagízô*, *enagismós*. Pólux, VIII, 91; Heródoto, I, 167. Plutarco, *Aristides*, 21; *Catão*, 15; Pausânias, IX, 13, 3. A palavra *enagízô* designava os sacrifícios oferecidos aos mortos, *thúô* os oferecidos aos deuses do céu; esta diferença evidencia-se em Pausânias, II, 10, 1, e no anotador de Eurípides, *Fenic.*, 281. Cf. Plutarco, *Quest. rom.*, 34: *Khoàs kai enagitmoûs toîs tethnêkôti...*, *khoàs kai enagitmôn phéroutin epì tôn táphon*.

39. Vide em Heródoto, I, 167, a história das almas dos focéus, que assombraram toda uma região, até que lhes celebraram o aniversário da morte; muitas outras histórias semelhantes se encontram em Heródoto e em Pausânias, VI, 6, 7. Do mesmo modo, em Ésquilo, Clitemnestra, advertida de que os manes de Agamêmnon estavam irritados contra ela, apressa-se em enviar-lhes alimentos ao seu túmulo. Vide também a lenda romana que Ovídio nos conta, *Fastos*, II, 549-556: “Tendo-se, certo dia, esquecido o dever de *parentalia*, as almas saíram dos túmulos e sentiram-nas correr ululando pelas ruas da cidade e pelos campos do Lácio até que os sacrifícios as obrigaram a voltar aos seus túmulos.” Cf. com a história que nos narra ainda Plínio, o Moço, VII, 27.

40. Ovídio, *Fast.*, II, 518: *Animas placate paternas*. – Virgílio, *En.*, VI, 379: *Ossa piabunt et statuent tumulum et tumulo solemnita mittent*. – Comparai o grego *hiláskomai*. (Pausânias, VI, 6, 8). – Tito Lívio, I, 20: *Junta funebria placandosque manes*.

41. Eurípides, *Alceste*, 1004 (1016). – “Crê-se que quando não temos nenhum respeito pelos mortos e nos esquecemos do seu culto, estes fazem-nos mal e que, pelo contrário, nos fazem sempre bem, quando os tornamos propícios pelas nossas ofertas.” Porfírio, *De abstin.*, II, 37. Vide Horácio, *Odes*, II, 23; Platão, *Leis*, IX, pp. 926, 927.

42. Ésquilo, *Coéf.*, 122-145.

43. É possível que o sentido primitivo da palavra *hêrôs* fosse o de homem morto. A linguagem das inscrições, exprimindo-se na fala do vulgo e sendo, simultaneamente, aquela em que o sentido das palavras persiste por mais tempo, emprega algumas vezes *hêrôs* com a significação natural que nós damos à palavra defunto: *hêrôs khrêste kaîre*. Boeckh, *Corp. inscri.*, *nos* 1629, 1723, 1781, 1782, 1784, 1786, 1789, 3398; F. Lebas, *Monum. de Morée*, p. 205. vide Teógnis, ed. Welcker, v. 513, e Pausânias, VI, 6, 9. Os tebanos tinham uma velha expressão com o significado de morrer, *hêrôa génesthai* (Aristóteles, *frag.*, ed. Heitz, t. IV, p. 260; Cf. Plutarco, *Proverb. quibus Alex. usi sunt*. c. 47). – Os gregos davam também à alma do morto o nome de *daímôn*. Eurípides, *Alceste*, 1140 e anotadores. Ésquilo, *Persas*, 620: *Daímona Dareïon*. Pausânias, VI, 6: *Daímôn anthrôpou*.

44. *Manes Virginae* (Tito Lívio, III, 58). *Manes conjugis* (Virgílio, VI, 119). *Patris Anchisae Manes* (*Id.*, X, 534), *Manes Hectoris* (*Id.*, III, 303). *Dis Manibus Martialis*, *Dis Manibus Acutiae* (Orelli, *nos* 4440, 4441, 4447, 4459, etc.). *Valerii deos manes* (Tito Lívio, III, 19).

45. Apuleio, *De deo Socratis*. Sérvio, *ad Aeneid.*, III, 63.

46. Censorinus, *De die natali*, 3.

47. Cícero, *Timeu*, 11. – Dionísio de Halicarnasso traduz *Lar familiaris* por *Kat oikían hêrôs* (*Antiq. rom.*, IV, 2).

48. Os gregos tinham vários nomes para designar este altar, *bômos*, *heskhára*, *hestía*; a última destas expressões prevaleceu no uso e foi a palavra pela qual mais tarde se designou a deusa Vesta. Os latinos davam ao mesmo altar o nome de *vesta*, *ara*, ou *focus*. *In primis ingressibus domorum vestae, id est arae et foci, solent haberi*. (Nônio Marcelo, ed. Quicherat, p. 53).

49. *Hinos homér.*, XXIX. *Hinos órf.*, LXXXIV. Hesíodo, *Opera*, 679. Ésquilo, *Agam.*, 1056. Eurípides, *Hercul. fur.*, 503, 599. Tucídides, I, 136. Aristófanes, *Plut.*, 795. *Catão*, *De re rust.*, 143. Cícero, *Pro domo*, 40. Tíbulo, I, 1, 4. Horácio, *Epod.*, II, 43. Ovídio, *A. A.*, I, 637. Virgílio, *En.*, II, 512.

50. Virgílio, VII, 71: *Castis taedis Festo, vº Felicis*. Plutarco, *Numa*, 9.

51. Eurípides, *Hérc. fur.*, 715. *Catão*, *De re rust.*, 143. Ovídio, *Fast.* III, 698.

52. Macróbio, *Saturn.*, I, 12.

53. Plutarco, *Numa*, 9; *Festo*, ed. Müller, p. 106.

54. Ovídio, *A. A.*, I, 637: *Dentur in antiquos thura merumque focos*. Plauto, *Captiv.*, II, 39-40; *Mercator*, V, 1, 5. Tíbulo, I, 3, 34. Horácio, *Odes*, II, 23, 1-4. *Catão*, *De re rust.*, 143. Plauto, *Aululária*, prólogo.

55. *Hinos órf.*, 84.

56. Virgílio, *En.*, II, 523. Horácio, *Epit.*, I, 5. Ovídio, *Trist.*, IV, 8, 22.

57. Eurípides, *Alceste*, 162-168.

58. Plauto, *Aululária*, prólogo.

59. *Theós ktêtios*. Eustates, *In Odiss.*, p. 1756 e 1814. O *Zeûs ktêsios*, a quem muitas vezes se refere, é um deus doméstico, o lar.

60. Iseu, *De Cironis hered.*, 16: *Éhúkheto hêmîn hugíeian didónai kai ktêsín agathên*.

61. Ésquilo, *Agam.*, 851-853.

62. *Catão*, *De re rust.*, 2. Eurípides, *Hércul. fur.*, 523.

63. Virgílio, *En.*, I, 704; *Flammis adolere Penates*.

64. Virgílio, *Georg.*, IV, 383-385:

*Ter liquido ardentem perfudit nectare vestam,
Ter flamma ad summum tecti subjecta reluxit.*

Sérvio comenta deste modo estes dois versos: *Id est, in ignem vinum purissimum fudit, post quod quia magis flamma convaluit bonum omen ostendit.*

65. Ovídio, *Fast.*, VI, 315.

66. Plutarco, *Quest. rom.*, 64: *Ierón ti ê trápeza. Id., Simposíaca*, VII, 4, 7: *Trápeza hup' eníôn hestía kaleítai. Id., ibid.*, VII, 4, 4: *Aparkhàs tòi púri apodídontas.* – Ovídio, *Fastos*, VI, 300: *Et mensae credere adesse deos*; VI, 630: *In ornatum fundere vina focum*; II, 634: *Nutiat incinctos mixta patella Lares.* Cf. Plauto, *Aululária*, II, 7, 16; Horácio, *Odes*, III, 23; *Sat.*, II, 3, 166; Juvenal, XII, 87-90; Plutarco, *De Fort. Rom.*, 10. – Compare-se com *Hino homérico*, XXIX, 6. Plutarco, *Fragmentos Com. sobre Hesíodo*, 44. – Sérvio, in *Aeneid.*, I, 730: *Apud Romanos, cena edita, silentium fieri solebat quoad ea quae de cena libata fuerant ad focum ferrentur et igni darentur ac puer deos propitios nuntiasset.*

67. *Ante larem proprium vescor vernasque procaces Pasco libatis dapibus* (Horácio, *Sat.*, II, 6, 66). – Ovídio, *Fastos*, II, 631-633. – Juvenal, XII, 83-90. – Petrônio, *Satir.*, c. 60.

68. Na religião romana existia igual prescrição: *Pedem in focum non imponere.* Varrão, em Nônio, p. 479, ed. Quicherat, p. 557.

69. Porfírio, *De abstin.*, II, p. 106; Plutarco, *De frigido*, 8.

70. *Hinos hom.*, 29; *Ibid.*, 3, v. 33. Platão, *Crátilo*, 18. Hesíquio, *aph' hestías*, Deodoro, VI, 2. Aristófanes, *Aves*, 865.

71. Pausânias, V, 14.

72. Cícero, *De nat. deor.*, II, 27. Ovídio, *Fastos*, VI, 304.

73. Ovídio, *Fast.*, VI, 291.

74. Hesíodo, *Opera*, 678-680. Plutarco, *Com. sobre Hes.*, frag. 48.

75. Tibulo, II, 2. Horácio, *Odes*, IV, 11, 6. Ovídio, *Trist.*, III, 13; V, 5. Os gregos davam aos deuses domésticos ou heróis o epíteto de *ephéstioi* ou *hestioûkhoi*.

76. Plauto, *Aulul.*, II, 7, 16: *In foco nostro Lari. Columela*, XI, 1, 19: *Larem focumque familiarem.* Cícero, *Pro domo*, 41; *Pro Quintio*, 27, 28.

77. Sérvio, in *Aen.*, III, 134.

78. Virgílio, *En.*, II, 297; IX, 257-258; V, 744.

79. Eurípides, *Orestes*, 1420-1422.

80. Sérvio, in *Aen.*, V, 64; VI, 152. Vide Platão, *Minos*, p. 315: *Éthapton en têi oikíai tòus apothanóntas.*

81. A lei de Sólon proibia a quem não fosse parente do defunto acompanhá-lo, gemendo, no enterro (Plutarco, *Sólon*, 21). Só autorizava o acompanhamento do morto por mulheres até o grau de primo, *entòs anepsiadôn*. (Demóstenes, in *Macartatum* 62-63.) Cf. Cícero, *De legibus*, II, 26. Varrão, *L. L.*, VI, 13: *Ferunt epulas ad sepulcrum quibus jus ibi parentare.* Gaio, II, 5, 6: *Si modo mortui funus ad nos pertineat.*

82. *Ouk éxestin ep' allótria mnêmata badízein* (lei de Sólon, em Plutarco, *Sólon*, 21). *Pittacus omnino accedere quemquam vetat in funus aliorum.* Cícero, *De legib.*, II, 26.

83. Pólux, III, 10.

84. Ainda lemos em Iseu, *De Meneclis herede.*, 46: “Como Meneclis não tem filhos, não se realizarão por ele os sacrifícios domésticos, e não terá quem lhe levar ao túmulo a oferenda anual.” De outras passagens do mesmo orador se prova dever ser sempre o filho quem leva as bebidas ao túmulo. *De Philoct. hered.*, 51, *ibid.*, 65; *De Apollod. hered.*, 30.

85. Assim foi, pelo menos originariamente; depois, as cidades tiveram os seus heróis típicos e nacionais, como mais adiante veremos. Igualmente estudaremos como a adoção criava parentesco fictício e dava o direito de honrar uma série de antepassados.

86. Luciano, *De luctu*.

87. *Leis de Manu*, III, 138; III, 274.

88. Justamente aquilo que em grego se chama *poieîn tà nomizómena* (Ésquilo, in *Timarch.*, 40. Dinarca, in *Aristog.*, 18). Cf. Plutarco, *Catão*, 15: *Khrè toís goneûsin enagízein.* Note-se como Dinarca repreende Aristogítion por este não fazer o sacrifício anual a seu pai morto em Erétria. Dinar., in *Aristog.*, 18.

89. O antigo uso dos túmulos de família está provado da maneira mais formal. As palavras *táphos*, *patrôios*, *mnêma patrôion*, *mnêma tôn prônôn* aparecem constantemente nos gregos, do mesmo modo que nos latinos surgem a cada passo as palavras *tumulus patrius*, *monumentum gentis*. Demóstenes, in *Eubulidem*, 28. *Tà patrôia mnêmata ôn koinônoûtin ótoiper eiti tòu génous.* A lei de Sólon proibia que se enterrassem no túmulo de família homens de outra família; *ne alienum inferat* (Cícero, *De legib.*, II, 26). Demóstenes, in *Macartatum*, 79, descreve certo túmulo como lugar “onde repousam todos os que descendem de Buselo; chama-se o monumento dos Buselidas; segundo a regra antiga, é um grande recinto fechado”. O túmulo dos Lakiadas, *mnêmata Kimônia*, encontra-se referido em Marcelino, biógrafo de Tucídides, e em Plutarco, *Cimon*, 4. – Conheçamos uma velha história que serve de prova em como se julgava necessário que cada morto fosse enterrado no túmulo de sua família; conta-se que os lacedemônios, na ocasião de darem batalha aos messênios, ataram nos seus braços direitos sinais particulares que continham o seu nome individual juntamente com o de seu pai, a fim de que, em caso de morte, o corpo de cada um pudesse ser reconhecido e transportado ao túmulo paterno; este traço dos costumes antigos conserva-se em Justino, III, 5. Ésquilo alude ao mesmo uso quando diz, falando dos guerreiros que vão morrer, que estes serão levados para os túmulos dos seus pais, *táphôn patrôion lakhaí* (*Sete contra Tebas*, V, 914). – Os romanos possuíam também túmulos de família. Cícero, *De ofic.*, I, 17: *Sanguinis conjunctio, eadem habere monumenta majorum, iisdem uti sacris, sepulcra habere communia.* Como na Grécia, também aqui se proibia o sepultamento no túmulo de outra família. Cícero, *De legibus*, II, 22: *Mortuum extra gentem inferri fas negant.* Vide Ovídio, *Tristes*, IV, 3, 45; Velleio, II, 19; Suetônio, *Nero*, 50; *Tibério*, I; Cícero, *Tuscul.*, I, 7; *Digesto*, XI, 7; XLVII, 12, 5.

90. Eurípides, *Helena*, 1163-1168.
91. Entre os etruscos e os romanos era costume que cada família guardasse as imagens dos seus antepassados alinhadas em volta do *atrium*. Seriam essas imagens simples retratos de família ou ídolos?
92. *Hestía patrôia, Focus patrius*. Do mesmo modo, entre os Vedas; ainda algumas vezes encontramos Agni invocado como deus doméstico.
93. Iseu, *De Cironis hereditate*, 15-18.
94. Chamava-se a este recinto *hérkos*.
95. *Theoi múkhioi, dii Penates*. Cícero, *De nat. deor.*, II, 27: *Penates quod penitus insident*. Sérvio, in *Aen.*, III, 12: *Penates ideo appellantur quod in penetratibus aedium coli solebant*.
96. Cícero, *De arusp. resp.*, 17.
97. Varrão, *De ling. lat.*, VII, 88.
98. Hesíodo, *Opera*, 701. Macróbio, *Sat.*, I, 16. Cícero, *De legib.*, II, 11: *Ritus familiae patrumque servare*.
99. *Rig-Veda*, trad. Langlois, t. I. p. 113. As leis de Manu mencionam muitas vezes os rituais privativos de certas famílias: VIII, 3; IX, 7.
100. Sófocles, *Antig.*, 199; *Ibid.*, 659. Comparar *Patrôioi theoi* em Aristófanes, *Vespas*, 388; Ésquilo, *Pers.*, 404; Sófocles, *Electra*, 411; *Theoi genéthioi*, Platão, *Leis*, V, p. 729; *Di generis*, Ovídio, *Fast.*, II, 631.
101. Os Vedas consideravam o fogo sagrado como causa da posteridade masculina. Vide o *Mitakchara*, trad. Orianne, p. 139.

Livro segundo

1. Torna-se evidente que falamos aqui do direito mais antigo. Veremos a seguir como estas velhas leis foram-se revogando.
2. Heródoto, V, 73, para nomear 700 famílias, emprega a expressão *heptakótia hepestía*. Em outro lugar, I, 176, para designar 80 famílias, diz *ogdôkonta hestíai*. A mesma expressão pode encontrar-se em Plutarco, *Rômulo*, 9.
3. Dicearca, citado em Estêvão de Bizâncio, vº *pátoa*.
4. *Thúein gámon, sacrum nuptiale*.
5. Pólux, III, 3, 38.
6. *Protéleia, progámia*. Pólux, III, 38.
7. Heródoto, VI, 130. Iseu, *De Philoctem. hered.*, 14. Demóstenes dá algumas palavras da fórmula: *Egguô epì dikaióis dāmarta êînai* (*In Stephanum*, II, 18). Esta parte do ato do casamento chama-se também *ékidotis, traditio*, Pólux, III, 35. Demóstenes, *Pro Phormione*, 32.
8. Pólux, III, 41.
9. Plutarco, *Quest. grecq.*, 27.
10. Plutarco, *Quest. rom.*, 29. Photius, *Lex.*, p. 52: *Paralabóntes autôn ek tês patrôias hestías epì tèn hamàzan ágoutin eis tèn toû gamoûntos*.
11. *Ilíada*, XVIII, 492. Hesíodo, *Scutum*, 275. Eurípides, *Ifig. em Áulis*, 732; *Fenícios*, 344; *Helena*, 722-725. Pólux, III, 41. Luciano, *Aétion*, 5.
12. *Ilíada*, XVIII, 495. Hesíodo, *Scutum*, 280. Aristófanes, *Aves*, 1720; *Paz*, 1332. Pólux, III, 37; IV, 80. Photius, *Biblioth.*, c. 239.
13. Plutarco, *Licurgo*, 15: *Egámoun di' árpagês*. Dionísio de Halicarnasso, II, 30: *Ouk eph' húbrei tês harpagês all' épi gámôi genoménês, hellênikôn kai arkhaion tò éthos kai trápon sumpántôn kat' ohùs sunaptontai gámoi taís gunaixin epiphanéstaton*.
14. *Ignem undamque jugalem* (Valério Flaco, *Argonauta*, VIII, 245).
15. Plutarco, *Sólon*, 20; *Praec conjug.*, I. No mesmo uso se viveu entre os macedônios; Quinto Cúrcio, VIII, 16: *Jussit afferri patrio more panem; hoc herat apud Macedones sanctissimum coeuntium pignus; quem divisum gladio uterque libabat*.
16. Daqui, esta expressão de Platão, *taís metà theôn kai hierôn gámos elthoúsais eis tèn oikían* (*Leis*, VIII, p. 841), e essa outra de Plutarco, *eis koinônian génous eltheís tà mégista kai timiôtata lambánantas kai dídontas* (*Vida de Teseu*, 10). O mesmo escritor diz, noutro lugar, nenhum outro vínculo haver de mais sagrado do que o do casamento, *oúk esti hierôtéra katázeuxis* (*Amatorius*, 4).
17. Sobre as formas singulares da *tradição*, da *sponsio* em direito romano, vide o texto muito curioso de Sérvio Suplício em Aulo Gélcio, IV, 4. – Cf. Plauto, *Aululária*, II, 2, 41-49; II, 3, 4; *Trinummus*, V, 4. Cícero, *Ad Atticum*, I, 3.
18. Ovídio, *Fastos*, II, 558-561.
19. Plutarco, *Rômulo*, 15.
20. Varrão, *De ling. lat.*, V, 61. Plutarco, *Quest. rom.*, I. Sérvio, *ad Aeneid.*, IV, 167.
21. Plutarco, *Quest. rom.*, 29; *Rômulo*, 15. Macróbio, *Saturnais*, I, 15. Festo, vº *rapi*.
22. Plínio, *Hist. nat.*, XVIII, 3, 10: *In sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat, novaeque nuptae farreum praeferebant*. Dionísio de Halicarnasso, II, 25; *Ekáloun toûs hieroûs gámous pharrákia apò tês koinônías toû pharrós*. – Tácito, *Ann.*, IV, 16; XI, 26-27. Juvenal, X, 329-336. Sérvio, *ad Aen.*, IV, 103; *ad Georg.*, I, 31. Gaio, I, 110-112. Ulpiano, IX, *Digesto*, XXIII, 2, 1. – Entre os etruscos também se acompanhava de um sacrifício o casamento (Varrão, *De re rust.*, II, 4). – Os mesmos usos entre os antigos hindus (*Leis de Manu*, III, 27-30, 172; V, 152; VIII, 227; IX, 194. *Mitakchara*, trad. Orianne, pp. 166, 167, 236).
23. Falaremos mais adiante de outras formas de casamento, usadas entre os romanos, e em que a religião não intervinha. Basta, por ora, afirmar que o casamento sagrado parece-nos ser o mais antigo, não só por corresponder às crenças mais antigas como ainda porque só foi desaparecendo à medida que essas crenças se enfraqueceram.

24. *Digesto*, XXIII, 2. *Código de Just.*, IX, 32, 4. Dionísio de Halicarnasso, II, 25; *Koinòs khremátôn kai hierôn*.
25. Pelo menos originariamente. Dionísio de Halicarnasso, II, 25, diz expressamente nada haver que possa dissolver semelhante casamento. – A faculdade de divórcio parece ter sido introduzida cedo no direito ático.
26. Festo, vº *Diffarreatio*. Pólux, III, c. 3: *Apompompê*. Lê-se numa inscrição: *Sacerdos confarreationum et diffarreationum*. Orelli, nº 2648.
27. *Phrikôdê, allókota, skuthrôpa*. Plutarco, *Quest. rom.*, 50.
28. *Bhagavad-Gita*, I, 40.
29. Iseu, *De Apollod. hered.*, 30. Demóstenes, *In Macart.*, 75.
30. Cícero, *De legibus*, II, 19. *Perpetua sint sacra*. Dionísio, IX, 22: *Hína mê hierà ekleíphthê patrôia*.
31. Iseu, VII, *De Apollod. hered.*, 30. Cf. Strobeu, *Serm.*, LXVII, 25: *Ei gàr ekloípoi tò génos, tís toís theoís thúsei?*
32. Dionísio de Halicarnasso, IX, 22.
33. Cícero, *De legibus*, III, 2.
34. Plutarco, *Licurgo*, 15; *Apophth. dos lacedemônios*; Cf. *Vida de Lisandro*, 30: *Agamíou díkê*.
35. Pólux, III, 48.
36. Iseu, VI, *De Philoct. hered.*, 47. Demóstenes, *In Macartatum*, 51.
37. Menandro, *Fragm.*, 185. Demóstenes, *In Neaeram*, 122. Luciano, *Timon*, 17. Ésquilo, *Agamêmnon*, 1207. Alcifron, I, 16.
38. *Leis de Manu*, IX, 81.
39. Heródoto, V, 39; VI, 61.
40. Aulo Gélío, IV, 3. Valério Máximo, II, 1, 4. Dionísio, II, 25.
41. Plutarco, *Sólon*, 20. – Assim devemos interpretar o que tanto Xenofonte como Plutarco dizem sobre Esparta; Xen., *Resp. Laced.*, I; Plutarco, *Licurgo*, 15. – Cf. *Leis de Manu*, IX, 121.
42. *Leis de Manu*, IX, 69, 146. Do mesmo modo entre os hebreus, *Deuteronômio*, 25.
43. Ésquilo, *Coéforas*, 264 (262). – Também em Eurípides (*Feníc.*, 16), Laio pede a Apolo que lhe conceda filhos varões, *paídôn arsénôn koinônían*.
44. Aristófanes, *Aves*, 922. Demóstenes, *In Baeot. de dote*, 28. Macróbio, *Sat.*, I, 17. *Leis de Manu*, II, 30.
45. Platão, *Theétheto*, Lísias, em *Harpocraton*, vº *Amphidrómia*.
46. *Puer lustratur*, Macróbio, *Sat.*, I, 17.
47. *Leis de Manu*, IX, 10.
48. Iseu, *De Meneclis hered.*, 10-46. O mesmo orador, no seu discurso de defesa no caso da herança de Astifilos, c. 7, cita um homem que, antes de morrer, adotou um filho, a fim de que este *epi toùs bômoùs toùs patrôious badieítai kai teleutêsanti autôî kai toís ekeinou progónois tà nomizóména poiêsei*.
49. *Leis de Manu*, IX, 168, 174. *Dattaca-Sandrica*, trad. Orianne, p. 260.
50. Vide também Iseu, *De Meneclis hered.*, 11-14.
51. Cícero, *Pro domo*, 13, 14. Compare com Aulo Gélío relativamente à ad-rogação, que era a adoção de *homo sui juris*: *Arrogationes non temere nec inexplicite committuntur; nam comitia, arbitris pontificibus, praebentur; aetasque ejus qui arrogare vult an liberis gignendis idonea sit consideratur* (Aulo Gélío, V, 19).
52. *Epì tà hierà ágein*, Iseu, *De Apollod. hered.*, 1. *Venire in sacra*, Cícero, *Pro domo*, 13; *In penates adsciscere*, Tácito, *Hist.*, I, 15.
53. Valério Máximo, VII, 7. Cícero, *Pro domo*, 13: *Est heres sacrorum*.
54. *Amissis sacris paternis*, Cícero, *Pro domo*.
55. Tito Lívio, XLV, 40: *Duo filii quos, duobus aliis datis in adoptionem, solos sacrorum heredes retinuerati domi*.
56. Iseu, *De Philoct. hered.*, 45; *De Aristarchi her.*, 11. Demóstenes, *In Leocharem*, 68. Antifon., *fragm.*, 15. *Harpocraton*, ed. Bekker, p. 140. – Comparar com *Leis de Manu*, IX, 142.
57. *Consuetudo apud antiquos fuit ut qui in familiam transiret prius se abdicaret ab ea in qua natus fuerat*. Sérvio, *ad Aeneida.*, II, 156.
58. Aulo Gélío, XV, 27. Comparar com aquilo que os gregos chamavam *apokêruxis*. Platão, *Leis*, XI, p. 928: *Hupò kêrukos enantíon hapántôn apeípeîn uhiôn, katà vómon mêkéti eínai*. Cf. Luciano, XXIX, *O filho deserdado*. Pólux, IV, 93. Hesíquio, vº *Apokêruktós*.
59. Platão, *Leis*, V, p. 729: *Xuggéneia, homogníon theôn koinónía*.
60. Plutarco, *De frat. amore*, 7.
61. *Patris, non matris familiam sequitur*. *Digesto*, liv. 50, tit. 14, § 196.
62. *Leis de Manu*, V, 60. *Mitakchara*, trad. Orianne, p. 213.
63. No direito hindu, *sapindas* eram todos aqueles parentes ascendentes ou descendentes que o fossem até o 7º grau ou a 7ª geração de um tronco comum, quando do lado paterno, e até a 5ª geração se do lado materno. E eram assim chamados porque todo *brâmane* era obrigado a sacrificar, em honra dos seus antepassados, até estes limites de geração, devendo nesta original cerimônia religiosa consagrar um bolo de arroz cozido – *pinda*. Era impedimento de casamento entre os hindus, esta situação de *sapinda*.
- Samanôdacas* (de *udák*, água) eram aqueles parentes que, por estarem para além do 7º ou 5º grau respectivamente paterno ou materno, só tinham a obrigação de oferecer aos antepassados a libação de água, única coisa a que, no próprio dizer do texto, estes tinham direito. Este parentesco ia até a 14ª geração ou até quando se perdia notícia de haver ascendente comum.
- Os *agnados* (do direito romano) compreendiam os *sapindas* mais os *samanôdacas*.
- Para mais desenvolvimento pode-se consultar com vantagem o livro do Sr. Doutor Cunha Gonçalves: *Direito hindu e maometano*, pp. 177 ss. (N. do T.)

64. Gaio, I, 156: *Sunt agnati per virilis sexus personas cognatione juncti, veluti frater ex eodem patre natus, fratris filius, neposve ex eo, item patruus et patruus filius et nepos ex eo*. Id., III, 10; Ulpiano, XXVI; *Institutas de Justiniano*, III, 2.

65. Alguns historiadores afirmam que, em Roma, a propriedade, primeiramente, terá sido pública, só se tornando privada com Numa. Este erro provém da falsa interpretação que se faz de três textos: de Plutarco (*Numa*, 16), de Cícero (*República*, II, 14) e de Dionísio (II, 74). Estes três autores dizem, com efeito, ter Numa distribuído certas terras aos cidadãos; mas indicam muito claramente este só ter feito tal partilha nas terras anexadas ao primitivo território romano, *agri quos bello Romulos ceperat*, pelas últimas conquistas do seu predecessor. Quanto ao *ager Romanus*, isto é, quanto ao território que cercava Roma até a distância de cinco milhas (Estrabão, V, 3, 2), era propriedade privada desde a fundação da cidade. Vide Dionísio, II, 7; Varrão, *De re rustica*, I, 10; Nônio Marcelo, ed. Quicherat, p. 61.

66. Assim, em Creta, cada cidadão dava para as refeições comuns a décima parte da colheita da sua terra (Ateneu, IV, 22). Da mesma maneira, em Esparta, cada um devia fornecer dos seus próprios bens determinada quantidade de farinha, de vinho e de frutos, para as despesas de mesa comum (Aristóteles, *Polít.*, II, 7, ed. Didot, p. 515; Plutarco, *Licurgo*, 12; Dicearca, em Ateneu, IV, 10).

67. *Hestía, hístēmi, stare*. Vide Plutarco, *Di primo frigido*, 21; Macróbio, I, 23; Ovídio, *Fast.*, VI, 299.

68. *Hérkos hierón*. Sófocles, *Trachin.*, 606.

69. Em época em que este antigo culto esteve prestes a ser suplantado pela religião mais brilhante de Zeus e em que se associou Zeus à divindade do lar, o deus novo toma para si o epíteto de *herkeíos*. Não temos por menos verdadeiro que, originariamente, o verdadeiro protetor do recinto foi o deus doméstico. Dionísio de Halicarnasso atesta-o (I, 67), quando diz que os *theoi herkeioi* são os mesmos Penates. Isto ressalta também da comparação de certa passagem de Pausânias (IV, 17) com outra passagem de Eurípides (*Tróia*, 17) e ainda outra de Virgílio (*En.*, II, 514); estas três passagens referem-se ao mesmo fato e mostram não ter sido o *Zeús herkeíos* outra coisa senão o fogo doméstico.

70. Festo, vº *Ambitus*. Varrão, *L. L.*, V, 22. Servio, *ad Aeneida*, II, 469.

71. Diodoro, V, 68. Esta mesma crença se encontra referida em Eustates, quando nos diz que a casa tem a sua origem do lar (Eust., *ad Odyss.*, XIV, v. 158; XVII, v. 156).

72. Cícero, *Pro domo*, 41.

73. Ovídio, *Fast.*, V, 141.

74. Esta foi, pelo menos, a regra antiga, pois se acreditava que a refeição fúnebre servia de alimento aos mortos. Vide Eurípides, *As troianas*, 381 (389).

75. Cícero, *De legib.*, II, 22; II, 26. Gaio, *Inst.*, II, 6. *Digesto*, liv. XLVII, tit. 12. É preciso notar-se que o escravo e o cliente, como mais adiante veremos, faziam parte da família, sendo enterrados no túmulo comum. – A disposição que prescreve a cada homem ser enterrado no túmulo da família sofre exceção quando a cidade lhe decreta funerais públicos.

76. Licurgo, *Contra Leocrates*, 25. Em Roma, para qualquer sepultura ser mudada de lugar, tornava-se indispensável haver autorização dos pontífices. Plínio, *Cartas*, X, 73.

77. Cícero, *De legib.*, II, 24. *Digesto*, liv. XVIII, tit. 1, 6.

78. *Lei de Sólon*, citada em Gaio, no *Digesto*, X, 1, 13. Plutarco, *Aristides*, 1, *Cimon*, 19. Marcelino, *Vida de Tucídides*, § 17.

79. Demóstenes, *In Calliclem.*, 13, 14, descreve também o túmulo dos Busélicas, “outeiro bastante extenso e fechado, segundo o uso antigo, onde repousam em comum todos aqueles que descendem de Buselos” (Demóst., *In Macart.*, 79).

80. Sículo Flaco, ed. Goez, pp. 4, 5. Vide *Fragment. terminalia*, ed. Goez, p. 147. Pompônio, no *Digesto*, liv. XLVII, tit. 12, 5. Paulo, no *Digesto*, VIII, 1, 14. *Digesto*, XIX, 1, 53: *Si vendidisti fundum in quo sepulcrum habuisti*; XI, 7, 2, § 9; XI, 7, 43 e 46.

81. A mesma tradição entre os etruscos: “*Cum Jupiter terram Etruriae sibi vindicavit, constituit jussitque metiri campos signarique agros*.” *Auctores rei agrariae*, no fragmento que tem por título: *Idem Vegoiae Arrunti*, ed. Lachmann, p. 350.

82. *Lares agri custodes*, Tibulo, I, 1, 23. *Religio Larum posita in fundi villaeque conspectu*. Cícero, *De legib.*, II, 11.

83. Cícero, *De legib.*, I, 21.

84. Catão, *De re rust.*, 141. *Script. rei agrar.*, ed. Goez, p. 308. Dionísio de Halicarnasso, II, 74. Ovídio, *Fastos*, II, 639. Estrabão, V, 3.

85. Sículo Flaco, *De conditione agrorum*, ed. Lachmann, p. 141; ed. Goez, p. 5.

86. *Leis de Manu*, VIII, 245. Vrihaspati, citado por Sicé, *Legisl. hindu*, p. 159.

87. Varrão, *L. L.*, V, 74.

88. Pólux, IX, 9. Hesíquio, *hóros*. Platão, *Leis*, VIII, 842. Plutarco e Dionísio traduzem *terminus* por *hóros*. Além disso, a palavra *térmôn* existia também na língua grega (Eurípides, *Electra*, 96).

89. Ovídio, *Fast.*, II, 677.

90. Festo, vº *Terminus*, ed. Müller, p. 363: *Qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*.

91. *Script. rei agrar.*, ed. Goez, p. 258; ed. Lachmann, p. 351.

92. Platão, *Leis*, VIII, p. 842.

93. Aristóteles, *Política*, II, 6, 10 (ed. Didot, p. 512). Heráclides do Ponto, *Frag. hist. greg.*, ed. Didot, t. II, p. 211. Plutarco, *Instituta laconica*, 22.

94. Aristóteles, *Política*, II, 4, 4.

95. Aristóteles, *Política*, II, 3, 7. Esta lei do antigo legislador não visava à igualdade de fortunas, porque Aristóteles acrescenta: “ainda que as propriedades sejam desiguais”. Dirigia-se unicamente à manutenção da propriedade na família. – Também em Tebas o número das propriedades se mantinha imutável. Aristóteles, *Polít.*, II, 9, 7.

96. O homem que alienava o seu patrimônio, *ho tà patrôia katedédokos*, ficava ferido de *atimía*. Ésquines, *In Timarchum*, 30; Diógenes Laércio, *Sólon*, I, 55. Esta lei, já não estando observada no tempo de Ésquines, subsistia por formalidade, como vestígio de antiga regra: houve sempre uma *díkê katedédokénai tà patrôia* (Bekker, *Anedocta*, pp. 199 e 310).

97. Aristóteles, *Polít.*, IV, 2, 5: *En tò gárkhaion en pollaís pólesi nenomothetémēnon mê poleîn exeînai tous patrôious* (aliás *prôtous*) *klêrous*.

98. *Mitakchara*, trad. Orianne, p. 50. Esta regra desapareceu, pouco a pouco, quando o bramanismo tornou-se dominante.

99. Fragmentos de Teofrasto, citado em Stobeu, *Serm.*, 42.

100. Esta disposição desapareceu com o período democrático das cidades.

101. Certa lei dos helenos proibía a hipoteca da terra: Aristóteles, *Polít.*, VII, 2. A hipoteca foi desconhecida no antigo direito de Roma. Quanto se tem dito da hipoteca no direito ateniense anterior a Sólon funda-se em má interpretação de uma frase de Plutarco. O termo *hóros*, que significará mais tarde um limite hipotecário, indicava no tempo de Sólon o marco sagrado indicador do direito de propriedade. Vide mais adiante, liv. IV, cap. VI. A hipoteca só aparece mais tarde no direito ático, e unicamente com o aspecto de venda na situação de resgate.

102. Em artigo da lei das Doze Tábuas, referente ao devedor insolvente, lemos *Si volet suo vivito*: pois o devedor, tornado quase escravo, conserva ainda alguma coisa de seu; e a sua propriedade, se a tem, não lhe é tirada. Os contratos conhecidos em direito romano com os nomes de *manipação com fi-dúcia* e de *pignus* eram, antes da ação serviana, meios indiretos para servirem ao credor de garantia do pagamento da dívida; e provam indiretamente não existir a expropriação por dívidas. Mais tarde, ao suprimir-se a servidão corporal, foi preciso encontrar um meio de apresar os bens do devedor. Isso não era fácil; mas a distinção que se fazia entre propriedade e posse forneceu então o meio. O credor obteve do pretor o direito de fazer vender, não a propriedade, *dominium*, mas os bens do devedor, *bona*. Só então, graças à expropriação disfarçada, o devedor veio a perder o gozo da sua propriedade.

103. Cícero, *De legibus*, II, 19, 20. Tinham tanta importância os *sacra* que o jurisconsulto Gaio escreveu ainda esta curiosa passagem: *Quare autem tam improba possessio et usucapio concessa sit, illa ratio est quod voluerunt veteres maturius hereditates adiri, ut essent qui sacra facerent, quorum illis temporibus summa observatio fuit* (Gaio, II, 55). – Festo, *vº Everriator* (ed. Müller, p. 77). *Everriator vocatur qui, accepta hereditate, justa facere defuncto debet: si non facerit, suo capite luat*.

104. Iseu, VI, 51. Platão chama ao herdeiro *diádokhos theôn*, *Leis*, V, p. 740.

105. *Leis de Manu*, IX, 186.

106. *Digesto*, XXXVIII, tit. 16, 14.

107. *Institutas*, III, 1, 3; III, 9, 7; III, 19, 2.

108. Em Iseu, *In Xenoenetum*, 4, encontramos certo pai que deixa um filho, duas filhas e ainda outro filho emancipado; só o primeiro filho herda. Em Lísias, *Pro Mantitheo*, 10, vemos dois irmãos partilharem entre si o patrimônio, contentando-se em dotar as suas duas irmãs. Além disso, nos costumes de Atenas, o dote só recaía sobre pequena parte da fortuna paterna. Demóstenes, *In Baeotum, de dote*, 22-24, mostra-nos também as filhas não herdando. Enfim, Aristófanes, *Aves*, 1653-1654, indica claramente que a filha não herda quando tem irmãos.

109. Gaio, III, 1-2; *Institutas* de Justiniano, II, 19, 2.

110. O que M. Gide mostra-nos muito bem no seu *Étude sur la condition de la femme*, p. 114.

111. Gaio, I, 192.

112. *Institutas*, III, 1, 15; III, 2, 3; *Ita jura o constitui ut plerumque hereditates ad masculos confluerent*.

113. Cícero, *De rep.*, III, 7.

114. Cícero, *In Verr.*, II, 1, 42: *Nes quis heredem virginem neque mulierem faceret*. *Id.*, 43: *Si plus legarit quam ad heredes perveniat, non licet*. Cf. Tito Lívio, *Epitom.*, XLI; Gaio, II, 226 e 274; Santo Agostinho, *De civit. Dei*, III, 21: *Ne quis heredem feminam faceret, nec unicum filiam*.

115. Demóstenes, *In Ebulidem*, 20. Plutarco, *Themistocles*, 32. Cornélio Nepos, *Cimon*, I. Note-se que a lei não permite esposar irmão uterino, nem irmão emancipado. Só pode casar com o irmão consanguíneo, porque só este é herdeiro do pai.

116. Iseu, *De Pyrrhi hereditate*, 68.

117. Esta disposição do velho direito ático já não estava em vigor no século IV. Acham-se contudo vestígios visíveis desta regra no discurso de Iseu, *De Cironis hereditate*. O objeto do processo é este: morrendo Círon e deixando apenas uma filha, a herança foi reclamada por um irmão de Círon. Iseu defendia a filha. Não temos o discurso do adversário que evidentemente sustentou, em nome dos velhos princípios, a tese contrária, de que a filha não tinha nenhum direito; mas o autor do *hypothesis*, colocado como introdução ao discurso de Iseu, adverte-nos ter este habilíssimo advogado sustentado aqui uma má causa; a sua tese – diz ele – está em conformidade com a equidade natural, mas é contrária à lei.

118. Iseu, *De Pyrrhi hered.*, 64, 72-75. Iseu, *De Aristarchi hered.*, 5; Demóstenes, *In Leocharem*, 10. A filha única chamava-se *epíklêros*, palavra erroneamente traduzida por herdeira; a significação primitiva e essencial da palavra é a de *aquela que está ao lado da herança*, que se toma com a herança. Em direito rigoroso, a filha não é herdeira; com efeito, o herdeiro toma a herança *sûn autêi*, conforme diz a lei citada no discurso de Demóstenes, *In Macartatum*, 51. Cf. Iseu, III, 42: *De Aristarchi hered.*, 13. – A condição de *epíklêros* não era privativa do direito ateniense; encontramos-la também em Esparta (Heródoto, VI, 57; Aristóteles, *Polít.*, II, 6, 11), e em Thurii (Diodoro, XII, 18).

119. Iseu, *De Pyrrhi hered.*, 64; *De Aristarchi hered.*, 19.

120. Demóstenes, *In Ebulidem*, 41; *In Onetorem*, I, argumento.

121. Todas estas obrigações abrandaram pouco a pouco. Com efeito, na época de Iseu e de Demóstenes, já o parente mais próximo podia dispensar-se de casar com a “epiclera” [palavra de origem grega que significa a situação da filha que transmite a seus filhos varões o culto e os bens de seu pai falecido sem haver descendência masculina. (N. do T.)], quando renunciasse à sucessão e dotasse a sua parente. (Demóstenes, *In Macart.*, 54; Iseu, *De Cleonymi hered.*, 39.)

122. *Leis de Manu*, IX, 127, 136. Vasishta, XVII, 16.

123. Iseu, *De Cironis hereditate*, 1, 15, 16, 21, 24, 25, 27.

124. Não se chamava neto; dava-se-lhe o nome particular de *thugatridoûs*.

125. Iseu, *De Cironis hered.*, 31. *De Arist. hered.*, 12. Demóstenes, *In Stephanum*, II, 20.

126. *Leis de Manu*, IX, 186, 187.

127. Demóstenes, *In Macart.*, 51; *In Leocharem*. Iseu, VII, 20.

128. *Institutas*, III, 2, 4.

129. *Institutas*, III, 3.

130. Iseu, *De Aristarchi hered.*, 45 e 11; *De Astyph. hered.*, 33.

131. Harpocraton, *νῶ Ἡότι οἱ ποιήτοί*. Demóstenes, *In Leocharem*, 66-68.

132. Plutarco, *Sólon*, 21.

133. Iseu, *De Pyrrh. hered.*, 68. Demóstenes, *In Stephanum*, II, 14.

134. Plutarco, *Ágis*, 5.

135. Aristóteles, *Polít.*, II, 3, 4.

136. Platão, *Leis*, XI.

137. *Uti legassit, ita jus esto*. Se da lei de Sólon apenas tivéssemos as palavras *diáthesthai hópôs án ethélêi*, poderíamos ser levados a supor o testamento também permitido em todos os casos possíveis; mas a lei acrescentava *án mê paides ôsi*.

138. Ulpiano, XX, 2. Gaio, I, 102, 119. Aulo Gélcio, XV, 27. O testamento *calatis comitiis* foi, sem dúvida alguma, o mais praticado antigamente; já não o temos por conhecido no tempo de Cícero (*De orat.*, I, 53).

139. *Leis de Manu*, IX, 105-107, 126. Esta antiga regra modificou-se à medida que a velha religião enfraquecia. Já no código de Manu se encontram artigos autorizando, e até mesmo recomendando, a partilha por sucessão.

140. Aristóteles, *Polít.*, II, 9, 7; II, 3, 7; II, 4, 4.

141. *Presbeía*, Demóstenes, *Pro Phorm.*, 34. No tempo de Demóstenes, a *presbeía* já não era mais que palavra vã e desde há muito a sucessão fazia-se em partes iguais entre os irmãos.

142. Demóstenes, *In Boeotum, de nomine*.

143. A antiga língua latina conservou vestígio desta indivisão, que, embora pouco saliente, merece, contudo, ser referida. Chamava-se *sors* a um lote de terra, domínio de uma família; *sors patrimonium significat*, diz Festo; a palavra *consortes* referia-se aos que possuíam somente um lote de terra e viviam nesse mesmo domínio; ora a antiga língua designava por essa palavra os irmãos e mesmo os parentes em grau muito afastado: testemunho de tempo em que o patrimônio e a família eram indivisíveis (Festo, *νῶ Sors*. Cícero, *In Verrem*, II, 3, 23. Tito Lívio, XLI, 27. Veleio, I, 10. Lucrécio, III, 772; VI, 1280).

144. Plauto, *Mercator*, V, 1, 5: *Dii Penates familiae que Lar Pater*. – O sentido primitivo da palavra *Lar* é o de senhor, príncipe, mestre. Cf. *Lar Porsenna*, *Lar Tolumnius*.

145. Festo, ed. Müller, p. 125: *Materfamiliae non ante dicebatur quam vir ejus paterfamiliae dictus esset... Nec vidua hoc nomine appellari potest*.

146. *Leis de Manu*, V, 147, 148.

147. Demóstenes, *In Onetorem*, I, 7; *In Baeotum, de dote*, 7; *In Eubulidem*, 40. Iseu, *De Meneclis hered.*, 2 e 3. Demóstenes, *In Stephanum*, II, 18.

148. No caso de divórcio a filha tornava à casa paterna. Demóstenes, *In Eubul.*, 41.

149. Demóstenes, *In Stephanum*, II, 20; *In Phaenippum*, 27; *In Macartatum*, 75. Iseu, *De Pyrrhi hered.*, 50 – Cf., *Odisséia*, XXI, 350-353.

150. Gaio, I, 145-147, 190; IV, 118; Ulpiano, XI, 1, e 27.

151. Demóstenes, *In Aphobum*, I, 5; *Pro Phormione*, 8.

152. Cícero, *Topic.*, 14. Tácito, *Ann.*, IV, 16. Aulo Gélcio, XVIII, 6. Ver-se-á mais adiante como, em certa época, e pelas razões nessa altura expostas, se imaginaram modos novos de casamento, os quais produziram efeitos jurídicos iguais aos produzidos pelo casamento sagrado.

153. Quando Gaio diz do poder paterno: *Jus proprium est civium Romanorum*, devemos entender que no tempo de Gaio o *direito romano* só reconhecia este poder ao *cidadão romano*; isto não quer dizer que não tivesse existido anteriormente e não tivesse sido reconhecido no direito das outras cidades. Isto será esclarecido pelo que diremos da situação legal dos submetidos à dominação de Roma. No direito ateniense anterior a Sólon o pai podia vender seus filhos (Plutarco, *Sólon*, 13 e 23).

154. Aulo Gélcio, V, 12; *Jupiter... Sic et Neptunuspater conjuncte dictus est et Saturnuspater et Marspater*. Lactâncio, *Instit.*, IV, 3, *Jupiter a precantibus pater vocatur, et Saturnus et Janus et Liber et ceteri*. Plutão era chamado *Dis Pater* (Varrão, *De ling. lat.*, V, 66. Cícero, *De nat. deor.*, II, 26). A mesma palavra se aplicou nas orações ao deus Tibre; *Tiberine Pater, te, Sancte, precor* (Tito Lívio, II, 10). Virgílio chama a Vulcano *Pater Lemnius*, o deus de Lemnos.

155. Ulpiano, no *Digesto*, I, 6, 4: *Patresfamiliarum sunt quis sunt suae potestatis, sive puberes, sive impuberes*.

156. Heródoto, I, 59. Plutarco, *Alcibiades*, 23; *Agasilau*, 3.

157. Demóstenes, *In Eubul.*, 40 e 43. Gaio, I, 155. Ulpiano, VIII, 8. *Institutas*, I, 9. *Digesto*, liv. I, tit. 1, 11.
158. Gaio, II, 98. Todas estas regras do direito primitivo se modificaram pelo direito pretoriano. – Em Atenas, no tempo de Iseu e de Demóstenes, o dote era restituído no caso de dissolução do casamento. Nesse capítulo só queremos falar do direito mais antigo.
159. Cícero, *De legib.*, I, 20. Gaio, II, 87. *Digesto*, liv. XVIII, tit. 1, 2.
160. Plutarco, *Sólon*, 13. Dionísio de Halicarnasso, II, 26. Gaio, I, 117, 132; VI, 79. Ulpiano, X, 1. Tito Lívio, XLI, 8. Festus, vº *Deminutus*.
161. Gaio, I, 140: *Quem pater ea lege vendidit ut sibi remanciparetur, tunc pater potestatem propriam reservare sibi videtur*.
162. *Si pater filium ter venunduit, filius a patre liber esto* (apud Ulpiano, *Fragmento*, X, 1).
163. Quando o filho cometia algum delito, o pai podia livrar-se da responsabilidade entregando-o à pessoa lesada a título de indenização. Gaio, I, 140: *Quem pater ex noxali causa mancipio dedit, velut qui furti nomine damnatus est et eum mancipio actori dedit... hunc actor pro pecunia habet*. O pai, neste caso, perdia o seu poder. Vide Cícero, *Pro Caecina*, 34, *De oratore*, I, 40.
164. Plutarco, *Publícola*, 8.
165. Gaio, II, 96; IV, 77, 78.
166. Chegou um tempo em que esta jurisdição se modificou nos costumes; o pai consultava toda a família e formava com a família um tribunal a que presidia. Tácito, *Ann.*, XIII, 32; *Digesto*, liv. XXIII, tit. 4, 5. Platão, *Leis*, IX.
167. Tito Lívio, XXXIX, 18.
168. Catão, em Aulo Gélíio, X, 23; Valério Máximo, VI, 1, 3-6. – Do mesmo modo, a lei ateniense permitia ao marido matar a mulher adúltera (anot. *ad Horat.*, *Sat.*, II, 7, 62) e ao pai vender para servidão a filha desonrada (Plutarco, *Sólon*, 23).
169. *Hestíai thúeis*. Pseudo-Plutarco, ed. Dübner, V, 167. Eustates, *In Odyss.*, VII, 247: *Pagoimía têi hestíai thúomen eph' ôn esti meta dounai oudé ezenégkein*.
170. Plutarco, *Quest. rom.*, 51. Macróbio, *Sat.*, III, 4.
171. *Agnoís hestías báthrois*, Eurípides, *Hercul. fur.*, 705.
172. Heródoto, I, 35. Virgílio, *En.*, II, 719. Plutarco, *Teseu*, 12.
173. Heródoto, *ibidem*; Ésquilo, *Coef.*, 96; a cerimônia acha-se descrita em Apolônio de Rodes, IV, 704-707.
174. Iseu, *De Philoct. heredit.*, 47. Demóstenes, *In Macart.*, 51: *Nóthoi dê mê êinai agkhisteíam mêth' hierôn méth' hosíon*. A religião dos tempos posteriores proibia ainda ao nóthos officiar como sacerdote. Vide Ross, *Inscr. gr.*, III, 52.
175. *Leis de Manu*, III, 175.
176. Demóstenes, *In Neaer.*, 86. É verdade que, se esta moral primitiva condenava o adultério, não reprovava o incesto; a religião autorizava-o. As proibições relativas ao casamento eram contrárias às nossas; era louvável casar com a irmã (Cornélio Nepos, *prooemium*; *id.*, *Vida de Címon*, c. 1; Minucius Félix, *Octavius*, 30), mas era proibido, em princípio, esposar mulher de outra cidade.
177. Catão, *De re rust.*, 143: *Rem divinam faciat... Focum purum habeat*. Macróbio, I, 15, *in fine*: *Nupta in domo viri rem facit divinam*. Comparar Dionísio de Halicarnasso, II, 22.
178. Xenofonte, *Gov. de Laced.*, IX, 5: *Gunaikòs kenên hestían*.
179. Plutarco, *Quest. rom.*, 50. Cf. Dionísio de Halicarnasso, II, 22.
180. Assim muito se enganará quem fale da triste sujeição da mulher romana *in manu mariti*. A palavra *manus* implica a idéia, não de força bruta, mas de autoridade, e aplica-se tanto ao poder do pai sobre a filha, ou do irmão sobre a irmã, como ao do marido sobre a mulher. Tito Lívio, XXXIV, 2: *Feminas in manu esse parentum, fratrum, virorum*. A mulher casada segundo os ritos era a dona de casa. *Nupta in domo viri DOMINIUM adipiscitur* (Macróbio, I, 15, *in fine*); Dionísio de Halicarnasso, II, 25, exprime claramente a situação da mulher: “Obedecendo em tudo a seu marido, era a dona de casa tanto como ele próprio”.
181. Dionísio de Halicarnasso, II, 20, 22.
182. Cícero, *De legib.*, II, 1, *Pro domo*, 41.
183. Daí a santidade do domicílio, pelos antigos sempre considerado como inviolável; Demóstenes, *In Andr.*, 52; *In Evergum*, 60; *Digesto*, *De in jus voc.*, II, 4.
184. Será necessário advertir-se que tentamos, neste capítulo, referir apenas a moral mais antiga dos povos que se tornaram gregos e romanos? Haverá necessidade de acrescentar ter-se esta moral modificado em seguida, com o tempo, sobretudo entre os gregos? Já na *Odisséia* encontraremos sentimentos novos e novos costumes; o seguimento deste livro no-lo mostrará.
185. Demóstenes, *In Neaer.*, 71. Vide Plutarco, *Temíst.*, 1. Ésquines, *De falsa legat.*, 147. Boeckh, *Corp. Inscr.*, nº 385. Ross, *Demi Attici*, 24. A *gens* entre os gregos era, muitas vezes, chamada *pátra*: Píndaro, *passim*.
186. Harpocraton, vº *Gennétai*: *Hekástê tôn phratrion diêrêto eis gênê triákonta, ez ôn ahi hierôsúnai ahi hekástois prosêkousai eklêrounto*. Hesíquio: *Gennétai, ohi tou autoû génos metékhontes kai ánôthen ap' arkhês ekhontes koinà hierá*.
187. Plutarco, *Temíst.*, I, Ésquines, *De falsa legat.*, 147.
188. Cícero, *De arusp. resp.*, 15. Dionísio de Halicarnasso, XI, 14. Festo, vº *Propudi*, ed. Müller, p. 238.
189. Tito Lívio, V, 46; XXII, 18. Valério Máximo, I, 1, 11. Políbio, III, 94. Plínio, XXXIV, 13. Macróbio, III, 5.
190. Cícero, *Pro domo*, 13.
191. Demóstenes, *In Macart.*, 79; *In Eubul.*, 28.
192. Suetônio, *Tibério*, I. Veleio, II, 119.
193. Gaio, III, 17. *Digesto*, III, 3, 1.
194. Tito Lívio, V, 32. Dionísio de Halicarnasso, *Fragm.*, XIII, 5. Apiano, *Aníbal*, 28.
195. Tito Lívio, III, 58. Dionísio, XI, 14.
196. Dionísio de Halicarnasso, II, 7.

197. *Idem.*, IX, 5.

198. Boeckh, *Corp. inscr.*, nos 397, 399. Ross, *Demi Attici*, 24.

199. Tito Lívio, VI, 20. Suetônio, *Tibério*, I. Ross, *Demi Attici*, 24.

200. Cícero tentou a definição de *gens*: *Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt, qui ab ingenuis oriundi sunt, quorum majorum nemo servitutem servivit* (Cíc., *Tópicos*, 6). Essa definição está incompleta por nos dar alguns sinais exteriores antes das suas características essenciais. Cícero, pertencendo à ordem plebéia, parece ter formado idéias muito vagas a respeito da *gens* dos tempos antigos; diz que o rei Sêrvio Túlio era o seu *gentilis* (*meo regnante gentili, Tusculanes*, I, 16), e certo Verrucinus, quase *gentilis* de Verres (*In Verrem*, II, 77).

201. Demóstenes, *In Macart.*, 79; Pausânias, I, 37. *Inscrição dos Aminândridas*, citada por Ross, p. 24.

202. Festo, vº *Coeculus, Calpurnii, Cloelia*.

203. Tito Lívio, II, 46: *Genus Fabium*.

204. Filocoro, nos *Frag. hist. graec.*, t. 1, p. 399: *Gennêtai, ohi ek toû autoû tôn triákonta génôn, ohús kai próterón phêsi Philôkhoros homogálaktas kaleísthai*. Pólux, VIII, 11: *Ohi metékhontes toû génous gennêtai kai homogálaktas*.

205. Não mudamos de opinião quanto ao que foi dito atrás (liv. II, cap. V), sobre a *agnação*. Pode-se ver como a *agnação* e a *gentilidade* que derivam dos mesmos princípios foram parentesco da mesma natureza. A passagem da lei das Doze Tábuas que designa os *gentilis* como herdeiros à falta de agnados embarçou os juristas e fez-lhes pensar que pudesse haver diferença essencial entre estas duas espécies de parentesco. Mas esta diferença essencial não se encontra em texto algum. Era-se *agnatus*, como se era *gentilis*, pela descendência masculina e pelo laço religioso. Entre os dois havia apenas diferença de grau, a qual se nota, sobretudo, a partir da época em que os ramos de uma mesma *gens* se separam. O *agnatus* foi membro de um mesmo tronco, enquanto o *gentilis* o foi da *gens*. Idêntica distinção à que havia entre as palavras *gens* e *familia* se estabeleceu entre os termos *gentilis* e *agnatus*. *Familiam dicimus omnium agnatorum*, diz Ulpiano, no *Digesto*, liv. L, tit. 16, § 195. Quando se era agnado relativamente a um homem, com maior razão se era seu *gentilis*; mas podia-se ser *gentilis*, sem ser agnado. A lei das Doze Tábuas concedia a herança, à falta de agnados, àqueles que só eram *gentilis* quanto ao defunto, isto é, aos que eram da sua *gens*, sem serem do seu ramo ou da sua *familia*. – Veremos mais adiante como entrou na *gens* outro elemento da ordem inferior, a clientela: aqui se formou o vínculo de direito entre a *gens* e o cliente; ora, este vínculo de direito chamou-se também *gentilitas*. Por exemplo, em Cícero, *De oratore*, I, 39, a expressão *jus gentilitatis* designa a relação entre a *gens* e os clientes. Assim, pela mesma palavra designaram-se duas coisas que não se devem confundir.

206. É verdade que mais tarde a democracia substituiu o nome de *gênos* pelo de *demo*, o que era uma maneira de imitar e de se aproveitar da regra antiga. [*Demo*, palavra derivada do gr. *dêmos* (N. do T.)]

207. Demóstenes, *In Stephanum*, I, 74. Aristófanes, *Plutus*, 768. Estes dois escritores referem-se claramente a certa cerimônia, embora não a descrevam. O anotador de Aristófanes acrescenta-lhe alguns pormenores mais. Vide, em Ésquilo, como Clitemnestra recebe a nova escrava: “Entra nesta casa, pois Júpiter quer que tu participes das abluções da água lustral, com os meus outros escravos, junto do meu lar doméstico.” (Ésquilo, *Agamêmon*, 1035-1038).

208. Aristóteles, *Econômicos*, I, 5: “Aos escravos ainda mais do que às pessoas livres se torna preciso cumprir os sacrifícios e as festas.” Cícero, *De legibus*, II, 8: *Ferías in famulis habento*. Nos dias de festa estava proibido obrigar o escravo ao trabalho. (Cíc., *De legibus*, II, 12.)

209. Cícero, *De legibus*, II, 11: *Neque ea, quae a majoribus prodita est cum dominis tum famulis religio Larum, repudianda est*. O escravo podia mesmo desempenhar o ato religioso em nome de seu senhor. Catão, *De re rust.*, 83.

210. Quanto às obrigações dos libertos no direito romano, vide *Digesto*, XXXVII, 14, *De jure patronatus*; XII, 15, *De obsequiis parentibus et patronis praestandis*; XIII, 1, *De operis libertorum*. – O direito grego, quanto à libertação e à clientela, evoluiu muito mais cedo do que o direito romano. Por isso nos restam ali poucos esclarecimentos sobre a antiga condição dessas classes de homens; ver, contudo, Lísias, em Harpocraton, na palavra *Apostasion*, Crisipo em Ateneu, VI, 93, e uma curiosa passagem em Platão, *Leis*, XI, p. 915. Assim, resulta ter o liberto sempre deveres para com o seu antigo senhor.

211. Clientela entre os sabinos (Tito Lívio, II, 16; Dionísio, V, 40); entre os etruscos (Dionísio, IX, 5); entre os gregos, *éthos hellênikôn kai arkhaíon* (Dionísio, II, 9).

212. Lei das Doze Tábuas, citada por Sêrvio, *ad Aen.*, VI, 609. Cf. Virgílio *Aut fraus innexa clienti*. – Sobre os deveres dos patronos, vide Dionísio, II, 10.

213. *Clienti promere jura*. Horácio, *Epit.*, II, 1, 104. Cícero, *De orat.*, III, 33.

214. Catão, em Aulo Gêlio, V, 3; XXI, 1: *Adversus cognatos pro cliente testatur; testimonium adversus clientem nemo dicit*.

215. Aulo Gêlio, XX, 1: *clientem tuendum esse contra cognatos*.

216. Esta verdade, em nossa opinião, ressalta inteiramente de dois fatos referidos, um por Plutarco e outro por Cícero. C. Herênio, chamado a depor como testemunha acusatória de Mário, alegou que contrariava as antigas disposições o fato de o patrono ir testemunhar contra o seu cliente; e como todos se admirassem aparentemente que Mário, que fora tribuno, fosse assim por ele qualificado de cliente, acrescentou que, de fato, “Mário e sua família eram desde alta antiguidade clientes da família dos Herênios”. Os juízes admitiram o argumento, mas Mário, não gostando de ter ficado ali diminuído a esta situação, replicou que, desde o dia em que tinha sido eleito para a magistratura, ficara liberto da clientela; “o que não era verdadeiro”, acrescenta o historiador, “porque nem toda magistratura liberta a condição de cliente, por só os magistrados curuis terem esse privilégio” (Plut., *Vida de Mário*, 5). A clientela era, pois, salvo esta única exceção, obrigatória e hereditária. Mário havia-o esquecido e os Herênios lembraram-lho. – Cícero menciona um processo que se debateu em seu tempo entre os Cláudios e os Marcelos: os primeiros, a título de chefes da *gens* Cláudia, pretendiam, por virtude de antigo direito, fossem os Marcelos seus clientes: debalde estes pertenciam há dois séculos às altas magistraturas do Estado: os Cláudios persistiam

sustentando não poder o laço de clientela romper-se. – Estes dois fatos, que escaparam do esquecimento, permitem-nos apreciar o que foi a primitiva clientela.

Livro terceiro

1. Este modo pelo qual se criou a fratria está nitidamente indicado em curioso fragmento de Dicearca (*Fragm. hist. gr.*, ed. Didot, t. II, p. 238); depois de ter falado do culto da família, que nem pelo casamento se comunicava, acrescentava: *Hetéra tis etéthē hierôn koinônikhē súnodos hên phratrían ônómazon*. As fratrias encontram-se referenciadas em Homero como instituição comum à Grécia; *Iliada*, II, 362: *Krîn' ándras katà phûla, katà phrêtras, Agémemon, hos phrêtrê phrêtrêphin arêgêi, phûla dè phúlois*. – Pólux, III, 52: *Phratríai êsan duokaídexa, kaí en ekástêi génê triákonta*. Demóstenes, *In Macartatum*, 14; Iseu, *De Philoct. hered.*, 10. – Havia fratrias em Tebas (escolista de Píndaro, *Isthm.*, VI, 18); em Corinto (*ibid.*, *Olimp.*, XIII, 127); na Tessália (*ibid.*, *Isthm.*, X, 85); em Neápolis (*Estrabão*, V, p. 246); em Creta (Beckh, *Corp. inscr.*, nº 2555). Alguns historiadores pensam que os *ôbai* de Esparta correspondem às fratrias de Atenas. – As palavras fratria e cúria eram consideradas sinônimas; Dionísio de Halicarnasso (II, 85) e Díon Cássio (frag. 14) traduzem-nas uma pela outra.

2. Demóstenes, *In Macart.*, 14, e Iseu, *De Apollod. hered.*, mencionam o altar da fratria e o sacrifício que sobre este se fazia. Cratino (em Ateneu, XI, 3, p. 460) fala do deus que preside à fratria, *Zeûs phrátrios*. Pólux, III, 52: *Theoî phrátroi. Tò hierôn en hôi sunêsan phráttores, phráttrion ekaleîto, phrátrios aîx, hê thuménê toîs phrátorsi*.

3. *Phratríkâ deîpna* (Ateneu, V, 2); *Curiales mensae* (Festo, 64).

4. Cícero, *De orat.*, I, 7: *Dies curiae, convivium*. Ovídio, *Fastos*, VI, 305. Dionísio, II, 65.

5. Dionísio, II, 23. Independentemente do que se diz aqui, algumas transformações já se haviam introduzido. As refeições da cúria eram formalidade sem valor, úteis apenas para os sacerdotes. Os membros da cúria dispensavam-se dela, voluntariamente, tendo-se divulgado o costume de substituir a refeição comum por uma distribuição de víveres e dinheiro; Plauto, *Aululária*, V, 69 e 137.

6. Iseu, *De Apollod. hered.*, 15-17, descreve uma destas refeições; além disso (*De Astyph. hered.*, 33) refere-se a certo homem que, tendo saído da sua fratria em virtude da adoção, era considerado estrangeiro, em vão se apresentando a cada refeição sagrada, pois nunca lhe davam parte alguma da carne da vítima. Cf. Lísias, *Frag.*, 10 (ed. Didot, t. II, p. 255): “Se algum homem nascido de pais estrangeiros se junta à fratria, todo ateniense pode persegui-lo em justiça.”

7. Demóstenes, *In Macartatum*, 13-15. Iseu, *De Philoct. hered.*, 21-22; *De Cironis hered.*, 18. – Recordemos produzir a adoção regular sempre os mesmos efeitos que a filiação legítima e, como ela, se celebrar.

8. Este mesmo conceito é o princípio da hospitalidade antiga. Não cabe no nosso propósito descrever aqui tão curiosa instituição. Diremos somente ter a religião tomado nela grande parte. O homem que conseguia chegar ao lar nunca mais podia considerar-se como seu estranho, pois se tornava *ephéstios* (Sófocles, *Trachin.*, 262; Eurípides, *Íon*, 654; Ésquilo, *Eumênidas*, 577; Tucídides, I, 137). Quem tinha participação na refeição sagrada estava, para sempre, em comunhão religiosa com o seu hospedeiro e por isso Evandro diz para os troianos: *Communem vocate Deum* (Virgílio, *Eneida*, VIII, 275). – Aqui se colhe exemplo do que há sempre de prudentemente ilógico na alma humana; a religião doméstica não era feita para o estranho; por essência, a religião repele-o, mas, por isso mesmo, o estranho, quando admitido à religião, é tanto mais sagrado. Logo que toca o lar, revela-se absolutamente necessário que deixe de ser olhado como estranho. O mesmo princípio, ainda ontem a afastá-lo, exige, hoje e para o futuro, seja membro da família.

9. Acerca do *curio* ou do *magister curiae*, vide Dionísio, II, 64; Varrão, *De ling. lat.*, V, 83; Festo, 126. O fratriarca é citado em Demóstenes, *In Eubul.*, 23. A deliberação e o voto acham-se descritos em Demóst., *In Macart.*, 82. Muitas inscrições reproduzem decretos promulgados pelas fratrias, vide *Corpus inscr. attic.*, t. II, ed. Kohler, nos 598, 599 e 600.

10. *Phulíôn theôn hierá* (Pólux, VIII, 110).

11. *Phuletikâ deîpna* (Ateneu, V, 2); Pólux, III, 67; Demóstenes, *In Boeot.*, *de nom.*, 7. Acerca das quatro velhas tribos de Atenas e das suas relações com as fratrias e os *génê*, vide Pólux, VIII, 109-111, e Harpocraton, vº *Trittús*, segundo Aristóteles. A existência de antigas tribos, em número de três ou quatro, é acontecimento vulgar em todas as cidades gregas, dóricas ou jônicas; *Iliada*, II, 362 e 668; *Odisséia*, XIX, 177; Heródoto, IV, 161; V, 68 e 69; vide Otf. Müller, *Dorier*, t. II, p. 75. Torna-se preciso fazer distinção entre as tribos religiosas dos primeiros tempos e as tribos simplesmente locais dos tempos posteriores; referir-nos-emos a isso mais adiante. Só as primeiras estão relacionadas com as fratrias e os *génê*.

12. Pólux, VIII, 111: *Ohi phulobasileîs, ez Eupatridôn óntes málista tòn hierôn epemeloúnto*. Cf. Aristóteles, frag. citado por Fócio, vº *Naukraría*.

13. A organização política e religiosa das três primitivas tribos de Roma deixou poucos vestígios em documentos. Tudo quanto a seu respeito se conhece é terem sido compostas de cúrias e de *gentes*, tendo cada uma delas o seu *tribunus*. Conservaram-se os seus nomes, de Ramnes, Titius, Luceres, assim como também algumas das cerimônias do seu culto. Estas tribos eram, além disso, corpos demasiado consideráveis para que a cidade não deixasse de se esforçar para os enfraquecer, para lhes tirar a independência. Por isso os plebeus trabalham por fazê-las desaparecer.

14. Sófocles, *Antígona*, V, 879. Os Vedas exprimem muitas vezes a mesma idéia.

15. É necessário relembrar todas as tradições gregas e itálicas que fizeram da religião de Júpiter uma religião nova e relativamente recente? A Grécia e a Itália conservaram a recordação de um tempo em que já existiam as sociedades humanas, não estando esta religião ainda formada. Ovídio, *Fast.*, II, 289; Virgílio, *Geórg.*, I, 126; Ésquilo, *Eumênidas*; Pausânias, VIII, 8. Há probabilidades de que, entre os hindus, os *Pitris* já fossem anteriores aos *Devas*.

16. Se freqüentemente acontecia de muitos nomes representarem a mesma divindade ou a mesma concepção do espírito, sucedeu também o mesmo nome encobrir algumas vezes divindades inteiramente opostas: Posêidon Hippios, Posêidon Fitalmios, Posêidon Erecteu, Posêidon Egeu, Posêidon Heliconiano eram deuses diversos, sem terem os mesmos atributos, nem os mesmos adoradores.

17. *Hestioûkhôi, ephéstioi, patrôioi. Ho emòs Zeús.* Eurípides, *Hécuba*, 345; *Medéia*, 395. Sófocles, *Ajax*, 492. Virgílio, VIII, 543. Heródoto, I, 44.

18. Tito Lívio, IX, 29: *Potitii, gens cujus familiare fuerat sacerdotium Herculis.* Dionísio, II, 69. Assim a família dos Aurélios tinha o culto doméstico do Sol (Festo, vº *Aureliam*, ed. Müller, p. 23).

19. Heródoto, V, 64, 65; VII, 153; IX, 27. Píndaro, *Isthm.*, VII, 18, Xenofonte, *Helen.*, VI, 8. Platão, *Leis*, VI, p. 759. *Banquete*, p. 40. Plutarco, *Teseu*, 23; *Vida dos dez oradores, Licurgo*, c. 11. Filócoro, *Fragm.*, 158, p. 411. Diodoro, V, 58. Pausânias, I, 37; IV, 15; VI, 17; X, 1. Apolodoro, III, 13. Justin., XVIII, 5. Harpocraton, vº *Eteoboutádai, Euneídai*. – Cícero, *De divinatione*, I, 41. Estrabão, IX, p. 421; XIV, p. 634. Tácito, *Anais*, II, 54.

20. Homero, *Ilíada*, II, 362. Varrão, *De ling. lat.*, V, 89. Em Atenas subsistiu o uso de enfileirar os soldados por tribos e por demos: Heródoto, VI, 111; Iseu, *De Meneclis hered.*, 42; Lísias, *Pro Mantitheo*, 15.

21. Dionísio de Halicarnasso, II, 23.

22. Aulo Gélíio, XV, 27.

23. Pólux, VIII, 111.

24. *Hamunô hupèr hierôi kai hosíon... kai hierà tà pátria pimêsô.* (Pólux, VIII, 105-106.)

25. Iseu, *De Cironis hered.*, 19; *Pro Euphileto*, 3. Demóstenes, *In Eubulidem*, 46. A necessidade de se achar inscrito numa fratria, pelo menos nos tempos antigos, antes de fazer parte da cidade, deriva de lei citada por Dinarca. (*Oratores attici*, col. Didot, t. II, p. 462, fr. 82.)

26. *Katà génê*, Plutarco, *Teseu*, 24; *ibidem*, 13.

27. Pausânias, I, 15; I, 31; I, 37; II, 18.

28. Pausânias, I, 31: *Tôn en toîs dêmois phánaí polloús ôs kai prò tês arkhês tês Kékropos ebasileúonto.*

29. Plutarco, *Teseu*, 13.

30. Plutarco, *Teseu*, 14. Pólux, VI, 105. Estêvão de Bizâncio, vº *Ekkelídai*.

31. Filócoro, citado por Estrabão, IX, p. 609: *Kékropa prôton es dôdeka póleis sunoikísai tò plêthos.* Tucídides, II, 15: *Epi Kékropos es Thêséa aei ê Attikê katà póleis ôikeîto prutaneía te ékhousa kai árkhontas... autoi hékastoí epoliteúonto kaí ebouleúonto, kai tines kai epolemêsán pote autôn.* – Cf. Pólux, VIII, 111.

32. Pausânias, I, 38.

33. Tucídides, II, 15: *Ho Thêseús katalúsas tôn állôn poleôn tà bouleutêria kai tàs arkhàs... hèn bouleutêrion apodeízas kai prutaneíon...* Plutarco, *Teseu*, 24: *Hèn poiêsas hápasi koinòn prutaneíon... kai Panathênaia thusían epoíêse koinên: éthuse dê kai Metoíkia, hên éti kai nún thúousi.* Cf. Pausânias, VIII, 2, 1.

34. Plutarco e Tucídides dizem que Teseu destruiu os pritaneus locais e aboliu as magistraturas dos pequenos burgos. Todavia, se experimentou fazê-lo, é certo não o ter conseguido, porque, muito tempo depois dele, encontramos ainda os cultos locais, as assembléias, os reis de tribos. Boeckh, *Corp. insc.*, 82, 85. Demóstenes, *In Theocrinem*. Pólux, VIII, 111. – Ponhamos de lado a lenda de Íon, a que muitos historiadores modernos nos parece terem dado demasiada importância ao quererem apresentá-la como sintoma de invasão estrangeira da Ática. Esta invasão não se encontra assinalada por documento algum. Se a Ática tivesse sido conquistada pelos jônios do Peloponeso, não é provável que os atenienses tivessem conservado tão religiosamente os seus nomes de Cecrópidas, de Erecteidas, mas, pelo contrário, considerassem injúria o nome de jônios (Heródoto, I, 143). A quantos acreditam nesta invasão dos jônios e juntam provir daí a nobreza dos Eupátridas, pode ainda argumentar-se com o fato de a maior parte das grandes famílias de Atenas remontar a época muito anterior àquela em que se costuma situar a chegada de Íon à Ática. Isto significa que os atenienses não eram na maior parte jônios? Pertencem certamente a este ramo da raça helênica; Estrabão diz-nos que, em tempos mais recuados, a Ática se chamava *Jônia e Ias*. Mas não temos razões para fazer do filho de Xuthos, do lendário herói de Eurípides, o tronco dos jônios, pois estes aparecem muito anteriormente a Íon e o seu nome talvez seja muito mais antigo que o dos helenos. Não há motivo para fazer descender deste Íon todos os eupátridas e apresentar esta classe de homens como população conquistadora e opressora, pela força, dos povos vencidos. Tal opinião não se apóia em nenhum testemunho antigo.

35. Heródoto, IV, 161. Cf. Platão, *Leis*, V, 738; VI, 771. Assim, quando Licurgo reformou e renovou a cidade de Esparta, o seu primeiro cuidado foi construir esse templo, e, em segundo lugar, dividir os cidadãos em *phûlai* e em *ôbai*: as suas leis políticas só aparecem depois. (Plutarco, *Licurgo*, 6.)

36. Tito Lívio, I, 8: *Vetere consilio condentium urbes.*

37. Tito Lívio, I, 8: depois de se ter referido à fundação da urbe sobre o Palatino, depois de ter falado das suas primeiras instituições e dos primeiros engrandecimentos, Tito Lívio acrescenta: *Deinde asylum aperit.*

38. A cidade, *urbs*, ocupava o Palatino. Isto se afirma terminantemente em Dionísio, II, 69; Plutarco, *Rômulo*, 9; Tito Lívio, I, 7 e 33; Varrão, *De ling. lat.*, VI, 34; Festo, vº *Quadrata*, p. 258; Aulo Gélíio, XIII, 14. Tácito, *Annalis*, XII, 24, apresenta o traçado deste recinto primitivo, onde o Capitolino não se acha compreendido. – Pelo contrário, o *asylum* estava situado na encosta do Capitolino; Tito Lívio, I, 8; Estrabão, V, 3, 2; Tácito, *Histórias*, III, 71; Dionísio, II, 15; era, todavia, simples *lucus*, ou *hieròn, ásulon*, como existiu por toda a parte na Itália e na Grécia.

39. Cícero, *De divin.*, I, 17. Plutarco, *Camilo*, 32. Plínio, XIV, 2; XVIII, 12.

40. Dionísio, I, 88.

41. Plutarco, *Rômulo*, II. Díon Cássio, *Fragm.*, 12. Ovídio, *Fast.*, IV, 821. Festo, vº *Quadrata*.

42. Plutarco, *Rômulo*, II. *Kaloûsi dè tôn bóthron toûton noûndon*. Festo, ed. Müller, p. 156: *Mundum... inferiorem ejus partem consecratam diis manibus*. Sérvio, *ad Aen.*, III, 134: *Aras Inferorum (vocant) mundos*.

43. A expressão *mundus patet* designava os três dias em que os manes saíam das suas moradas. Varrão, em Macróbio, *Saturn.*, I, 16: *Mundus cum patet, Deorum tristium atque inferum quasi janua patet*. Festo, ed. Müller, p. 156: *Mundum ter in anno patere putabant... clausum omni tempore praeter hos tres dies quos religiosos judicaverunt quod his diebus ea quae acculta religionis deorum manium essent, in lucem adducerentur*.

44. Ovídio, *Fastos*, IV, 822: *Fossa repletur humo pleneaque imponitur ara. Et novus accenso fungitur igne focus*. O lar transferiu-se para mais tarde. Quando as três cidades do Palatino, do Capitolino e do Quirinal se fundiram numa só, o lar comum, ou templo de Vesta, ficou colocado em terreno neutro entre as três colinas.

45. Plutarco, *Rômulo*, II. Dionísio de Halicarnasso, I, 88. Ovídio, *Fastos*, IV, 825 e seguintes. – Varrão, *De ling. lat.*, V, 143: *Oppida condebant in Latio, Etrusco ritu; junctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum; hoc faciebant religionis, causa, die auspicato. Terram unde exculpserant fossam vocabant et introrsum jactam murum*. Festo, ed. Müller, p. 375: *Urvat... ab eo sulco qui fit in urbe condenda sulco aratri*. Estas regras de tal forma eram conhecidas e usadas que Virgílio, ao descrever a fundação de uma urbe, começa por traçar esta prática: *Interea Aeneas urbem designat aratro* (V, 755).

46. Plutarco, *Quest. rom.*, 27: *Tò teîkhos hierón: ohútô gàr dokeí Rhômúlos apokteînai tôn adelphôn hôs ábaton kai hierón tópon epilcheiroûnta dapêdân kai poieîn bebêlon*.

47. Catão, citado por Sérvio: *Urbem designat aratro; quem Cato in Originibus dicit morem fuisse; conditores enim civitatis taurum in dextra, vaccam intrinsecus jungebant; et incincti ritu Sabino, id est, togae parte caput velati, parte succincti, tenebant stivam incurvam ut glebae omnes intrinsecus caderent; et ita sulco ducto loca murorum designabant, aratrum suspendentes circa loca portarum* (Sérvio, *ad Aen.*, V, 755).

48. Cícero, *De nat. deorum*, III, 40: *muri urbis quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis, diligentiusque urbem religione quam moenibus cingitis*. – Gaio, II, 8: *Sanctae quoque res, velut muri et portae, quodammodo divini juris sunt*. – *Digesto*, I, 8, 8: *muros esse sanctos*; *ibid.*, II: *Si quis violaverit muros, capite punitur*.

49. Varrão, V, 143: *Postea qui fiebat orbis, urbis principium... postmoerium dictum, quo urbana auspicia finiuntur. Cippi pomoerii stant circum Roman*. Tito Lívio, I, 44: *pomoerium... locus quem in condendis urbibus quondam Etrusci certis terminis inaugurato consecrabant, ut neque interiore parte aedificia moenibus continuarentur ac extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli... Neque habitari neque arari fas est*. – Aulo Gêlio, XIII, 14, dá a definição que encontrou nos livros dos áugures: *Pomoerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pene muros, regionibus (religionibus) certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii*.

50. Plutarco, *Rômulo*, 12: *Kai tên êmérân taútên eortázousi Rhômaíoi genéthlion tês patrídos onomázontes*. Plínio, *Hist. nat.*, XVIII, 66, 247: *XI Kalendas maias urbis Romae natalis*. Cf. *Corpus inscript. lat.*, t. I, pp. 340-341: *Natalis dies urbis Romae*.

51. Catão, em Sérvio, V, 775. Varrão, *L. L.*, V, 143. Festo, vº *Rituales*, p. 285: *Rituales nominantur Etruscorum libri in quibus praescriptum est quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri*.

52. Heródoto, IV, 156; Diodoro, XII, 12; Pausânias, VII, 2; Ateneu, VIII, 62.

53. Heródoto, V, 42.

54. Tucídides, V, 16.

55. *Idem*, III, 24.

56. Pausânias, IV, 27.

57. Epaminondas, nascido entre 420-410 e falecido em 362 a.C., foi o célebre general tebano e um dos chefes da democracia de Tebas, orador eloquente, general hábil e ilustre representante do helenismo. A grandeza de Tebas ofuscou-se com a sua morte. (N. do T.)

58. Plutarco, *Teseu*, 24: *Éthuse tá Metoíkia, hèn éti kai nûn thúousi*. Cícero, *Pro Sextio*, 63, observa ter desembarcado em Brindisi no dia em que a cidade festejava o seu dia de natal: *Idem dies natalis coloniae Brundisinae*.

59. *Ilios írê* (*Ilíada*), *hierai Athênai* (Aristófanês, *Cavaleiros*, 1319), *Lakedaimóni díei* (Teógnis, v. 837); *hierân pólin*, diz Teógnis, ao falar de Mégara. Pausânias, I, 26: *Hierà tês Athênâs estin ê pólis*.

60. *Neptunia Troja, theodmêtoi Athenai*. Vide Teógnis, v. 755 (Welcker).

61. Píndaro, *Pit.*, V, 117-132; *Olimp.*, VII, 143-145. Píndaro chama ao fundador “pai das cerimônias sagradas” (*Hyporchemes*, fr. 1). O uso de instituir culto ao fundador está atestado por Heródoto, VI, 38: *Miltiádei teleutêsanti Khersonêsítai thúousin, hôs nómos oikistê*. Diodoro de Sicília, IX, 78: *Hierôn eteleútêse kai timôn hêrôikôn étukhen, hôs ân ktístês gegonôs tês póleôs*. Plutarco, *Aratus*, 53, descreve as honras e os sacrifícios atribuídos a Arato depois de sua morte e acrescenta *ôesper oikistên ekêdeusan*.

62. Plutarco, *Rômulo*, 29. Dionísio, II, 63: *Tôn Rhômúlos hieroû kataskeuêi kai thusíais dietêsíois étaze geraígesthai*. Ovídio, *Fastos*, II, 475-510. Cícero, *De rep.*, II, 10; I, 41. Não há dúvida de que alguns hinos se compuseram desde então em honra ao fundador. É deveras tentador considerarmos como eco destes velhos cantos alguns dos versos de Ênio, citados em Cícero:

Simul inter

Sese sic memorant: O Romule, Romule die,

Qualem te patriae custodem Di genuerunt!

O pater, o genitor, o sanguem Dis oriundum,

Tu produxisti nos intra luminis oras.

63. Heródoto, I, 168. Píndaro, *Píticas*, IV. Tucídides, V, 11. Estrabão, XIV, 1. Cícero, *De nat. deor.*, III, 19. Plutarco, *Quest. greg.*, 28. Pausânias, I, 34; III, 1.

64. Heródoto, VI, 38. Diodoro, XI, 78. O culto do fundador parece ter existido também entre os sabinos: *Sabini etiam regem suum primum Sangum retulerunt in deos* (Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, XVIII, 19).

65. Não temos de investigar aqui sobre se a lenda da Enéias corresponde a um fato real; basta-nos apenas verificar a crença nela. A lenda apresenta-nos aquele a quem os antigos figuraram por fundador da urbe, e ainda a idéia que faziam do *penatiger*, e para nós só isto é o importante. Acrescentemos que muitas cidades, na Trácia, em Creta, no Épiro, em Citera, em Zacinto, na Sicília e na Itália, acreditaram ter sido fundadas por Enéias, e, assim, tributaram-lhe culto.

66. O pritaneu era, principalmente, o edifício que continha o lar. Pólux, 1, 7: *Hestía... ahútô d' àn kuriôtata kaloîês tèn en prutaneîôi, eph' ês tò pûr tò àsbeston anáptetai*. Pausânias, V, 15, 5: *en autôi tõi prutaneîôi, oîkêma énthā hē hestía*. Dionísio de Halicarnasso, II, 23, diz que nos pritaneus dos gregos se encontrava o lar comum das fraternidades, *ôspēr en toîs hellênikoîs prutaneîoîs hestía koinê tõi phratriôn*. Cf. anotador de Píndaro, *Néméennas*, XI; anotador de Tucídides, II, 15. – Em todas as cidades gregas havia um pritaneu; em Atenas (Tucídides, II, 15; Pausânias, I, 18); em Sicione (Heródoto, V, 67); em Mégara (Pausânias, I, 43); em Hermíone (Pausânias, II, 35); em Élis (Pausânias, V, 15); em Sifnos (Heródoto, III, 57); entre os Acheus Ftiotas (Heródoto, VII, 197); em Rodas (Políbio, XXIX, 5); em Mantinéia (Pausânias, VIII, 9); em Tasos (Atenas, I, 58); em Mitilene (Ateneu, X, 24); em Cízico (Tito Lívio, XLI, 20); em Náucrates (Ateneu, IV, 32); em Siracusa (Cícero, *In Verrem, De signis*, 53); e até nas ilhas de Lipari habitadas pela raça grega (Diodoro, XX, 101). – Dionísio de Halicarnasso assevera ser impossível a fundação de uma cidade sem primeiramente estabelecer no local o lar comum (II, 65). Havia em Esparta uma sacerdotisa que usava do título de *hestía póleôs* (Boeckh, *Corp. insc. gr.*, t. I, p. 610).

67. Em Roma, o templo de Vesta não era outra coisa mais que o lar sagrado da urbe. Cícero, *De legibus*, II, 8: *Virgines Vestales custodiunto ignem foci publici sempiternum*. *Ibid.*, II, 12: *Vesta quasi focus urbis*. Ovídio, *Fastos*, VI, 291: *Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam*.

68. Tito Lívio, XXVI, 27: *Conditum in penetrali fatale pignus romani imperii*. Cícero, *Filípicas*, XI, 10. *Quo salvo salvi sumus futuri*.

69. *Virgines sanctae* (Horácio, *Odes*, I, 2, 27), *sanctissimum sacerdotium* (Cícero, *Pro Domo*, 53). Cf. Cícero, *Pro Fonteio*, 20.

70. Tito Lívio, XXVIII, 11. Festo, p. 106. *Ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus afficiebantur a pontifice*. O fogo só podia atear-se por processo antigo e religioso. *Mos erat tabulam felicitatis materiae tamdiu terebrare quousque ignem cribro aeneo virgo in oedem ferret* (Festo, *ibidem*).

71. Tito Lívio, XXVI, 27.

72. *Hierà àporrêtá, átheata, ádêla*. Plutarco, *Numa*, 9; *Camila*, 20; Dionísio de Halicarnasso, II, 66. Virgílio, *Eneida*, III, 408. Pausânias, V, 15. Apiano, *G. civ.*, I, 54.

73. *Penates publici* (Tito Lívio, III, 17); *Lares publici* (Plínio, *H. N.*, XXI, 3, 8). *Et vigilant nostra semper in urbe Lares* (Ovídio, *Fastos*, II, 616). Cícero, *Pro Sextio*, 20: *Te, patria, testor, et vos, Penates patriique dii*. Macróbio, *Saturn.*, III, 4: *De diis Romanorum propriis, id est, Penatibus*. Sérvio, *ad Aen.*, II, 351: *Genio urbis Romae*.

74. Plutarco, *Aristides*, 11: *Ohî mên gâp hêrôes, ohîs ekéleve thúein, arkhegétai Plataiêôn ésan*. – Sófocles, *Antígona*, 199: *Gên patrôian kai theoús toús eggeneîs*. Muitas vezes chamam a estes deuses: *daímones egkhôroi*. Comparar, entre os latinos, com os *dii indigetes* (Sérvio, *ad Aen.*, XII, 794; Aulo Gélcio, II, 16).

75. Plutarco, *Sólon*, 9: *Arkêgêous khôras thusáias hêrôas enoíkous hílaso, oî phthímēnoi dérkontai es hêêlion dúnonta*. As últimas palavras aludem ao uso antigamente seguido pelos atenienses de enterrarem os mortos voltando-os para o poente (Plutarco, *Sólon*, 10).

76. Licurgo tinha em Esparta um templo, sacerdotes, festas sagradas e hinos (Heródoto, I, 65; Plutarco, *Licurgo*, 31; Éforo, em Estrabão, VIII, 5, 5). Teseu era deus em Atenas, que elevou um templo às suas ossadas. Aristômenes foi honrado com culto entre os messênios (Pausânias, IV, 32); os Eácidas em Egina (Heródoto, V, 80). Pode-se ver em Pausânias o número dos heróis tópicos venerados em cada cidade.

77. Pausânias, IX, 18.

78. Heródoto, VII, 117.

79. Diodoro, IV, 62.

80. Pausânias, X, 23; Píndaro, *Nemeanas*, VII, 65 ss.

81. Heródoto, V, 47.

82. Eurípides, *Heráclidas*, 10, 32.

83. Sófocles, *Édipo em Colona*, 627.

84. *Idem, ibidem*, 1524, 1525.

85. *Idem, ibidem*, 612-622. Em Atenas, mostrava-se o túmulo onde repousavam as ossadas de Édipo e o *Iêrôion* onde este recebia as honras fúnebres (Pausânias, I, 26; I, 30). Não é necessário dizer que os tebanos tinham outra lenda acerca de Édipo.

86. Pausânias, I, 43. Na cidade grega de Tarento encontra-se idêntica prática e lenda parecida (Políbio, VIII, 30).

87. Pausânias, IV, 32; VIII, 9; VIII, 36.

88. Heródoto, I, 67-68. Pausânias, III, 3.

89. Chama-se a estes deuses *theoî políeis* (Pólux, IX, 40), *polioûkhoi* (Ésquilo, *Sept.*, 109), *polítai* (Ésquilo, *ibid.*, 253), *astúnomoi* (Ésquilo, *Agam.*, 88). – Exerciam estes deuses proteção especial sobre a urbe; Vitruvius, I, 7: *Quorum deorum in tutela civitas videtur esse*.

Macróbio, III, 9: *Constat omnes urbes in alicujus dei esse tutela*. Heséquio: *Polioûkhoi, ohi tèn pólin sôzontes kai ohi àrkhontes autês*. Virgílio condensa este mesmo pensamento: *Di patrii, quorum semper sub numine Troja est* (IX, 246). A necessidade de que toda a nova urbe possuía primeiramente uma divindade políada encontra-se referida em Aristófanes, *Aves*, V, 826; *Tis daì theòs polioûkhos héstai*. – Estas divindades habitavam o país, possuíam-no; Demóstenes, *Pro Corona*, 141: *Theoi hósoi tèn khôran êkhousi tèn Attikèn*. Plutarco, *Aristides*, 18: *Theoi hósoi tèn Plataiída êkhousi*. Licurgo, *In Leocratem*, 26: *Athênân tèn khôran eilêkhuían*.

90. Tucíd., I, 134; Pausânias, III, 17.

91. *Ilíada*, VI, 88.

92. Havia em Atenas uma *Athênê poliás*, e também na Tégea existia uma *Athênê poliás*: esta tinha prometido aos naturais que a sua urbe jamais seria tomada (Pausânias, VIII, 47).

93. Tito Lívio, V, 21, 22; VI, 29. – Vide em Díon Cássio, LIV, 4, a história que nos mostra Júpiter Capitolino e Júpiter Tonante como dois deuses diferentes.

94. Heródoto, V, 72; VI, 81. Esparta tinha uma Atena e uma Hera (Plutarco, *Licurgo*, 6; Pausânias, III); mas o espartano não tinha o direito de penetrar no templo da Atena políada de Atenas, ou no da Hera políada de Argos.

95. Só adquiriram este direito depois da conquista da urbe, Tito Lívio, VIII, 14.

96. Não existiam cultos comuns a muitas cidades; falaremos disso noutro lugar.

97. Ésquilo, *Sup.*, 858.

98. Ésquilo, *Sete contra Tebas*, v. 69-73, 105, 109, 139, 168-170.

99. *Ilíada*, I, 37 e segs.; VI, 93-96.

100. Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 76-77, 176-181.

101. Teógnis, de Welcker, v. 759; ed. Boissonade, v. 777.

102. Evidentemente, não é necessário advertir-se aqui que, com o tempo, estas antigas regras abrandaram muito; existem inscrições mostrando já os estrangeiros a oferecerem às divindades atenienses, mas estas inscrições são de data relativamente recente.

103. Eurípides, *Heráclidas*, 347.

104. Heródoto, V, 65; V, 80.

105. Suetônio, *Calígula*, 5; Sêneca, *De vita beata*, 36.

106. Virgílio, *Eneida*, I, 68: *Victosque Penates*.

107. Virgílio, *Eneida*, II, 351:

Excessere omnes, adytis arisque relictis,

Di, quibus imperium hoc steterat.

108. Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 217-220. “Etéocles: Dizem que, quando uma cidade é conquistada, os deuses a abandonam. O coro: Queiram os deuses aqui presentes jamais nos abandonar e não vejamos assim Tebas tomada de assalto e presa das chamas!”

109. Macróbio, *Saturnales*, III, 9. Plínio, *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18: “*In oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum in cujus tutela id oppidum esset promittique illi eumdem aut ampliorem apud Romanos cultum.*”

110. Sobre o poder das fórmulas *epagôgaí* ou *katadéseis*, vide Platão, *Leis*, XI, p. 933; Eurípides, *Suplicantes*, 39. Estas fórmulas revelam nesse tempo já tal antiguidade que muitas palavras nem se compreendiam, e nem mesmo pertenciam à língua grega; vide Hesíquio, na palavra *Ephesía*. Os antigos julgavam poder obrigar os deuses e constrangê-los; este o pensamento expresso por Virgílio nos versos:

Junonis magnae primum prece numen adora;

Junonis cane vota libens, dominamque potentem

Supplicibus supera donis (*En.*, III, 427-440).

O enunciado da oração, *preces*, as promessas, *vota*, e as oferendas, *dona*, eis três armas através das quais se pode vencer, *superare*, a má vontade de uma deusa.

111. Tucídides, II, 74.

112. Heródoto, V, 83.

113. Heródoto, V, 99.

114. Plutarco, *Sólon*, 9.

115. Plínio, *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18: *Constat ideo occultatum in cujus dei tutela Roma esset, ne qui hostium evocarent*. – Macróbio, *Sat.*, III, 9: *Ipsius urbis nomen etiam doctissimis ignotum est, caventibus Romanis ne, quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur*. – Sérvio, *ad Aen.*, II, 351. “*Romani celatum esse voluerunt in cujus dei tutela Roma sit, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint.*”

116. *Sôtêria tòn póleôn súndeipna*. Ateneu, V, 2. Pólux, I, 34, menciona os *dêmothoiníai* ou *panthoiníai*, no número das festas religiosas.

117. *Odisséia*, III, 5-9; 43-50; 339-341.

118. Ateneu, X, 49, segundo Fanodemo.

119. Xenofonte, *Resp. Aten.*, 3: *Thúousi dêmosíai hê pólis hierêia pollá, ésti dê ho dêmos enôkhoúmenos kai dialagkhánôn tà hierêia*. Cf. escoliasta de Aristófanes, *Nuvens*, 386. Plutarco, *Péricles*, II, e Isócrates, *Areopagítico*, 29, mencionam o uso dos *héstiaséis* em Atenas.

120. Ateneu, V, 2: *Ohi nomothétai tá te phuletikà deipna kai tà dêmotikà prosétazan kai tà pratriaká*. O mesmo escritor menciona em Argos os *dêmotiai thoínai* e, em Esparta como as refeições *katà tàs heortás* são distintas dos *pheidítia* cotidianos (Ateneu, XI, 66). Faz este

autor larga descrição das refeições sagradas das cidades de Figália e Náucrates; menciona os ritos que se lhes seguiam, as libações, os hinos (IV, 32). Fala dos de Tarento: *Hê pólis kath' hékaston mēna bouthutēi kai dēmotíai hestiáseis poieítai* (IV, 61). Alude ainda a este uso, X, 25. Píndaro, na XIª Neméia, descreve as refeições sagradas de Tênedos. Cf. Diodoro, XI, 72.

121. Ateneu, V, 2: *Sunedeípnoun hosēmégai ohi perì prútānin tōphrona kai sôtēria tōn póleon sūndeipna*.

122. Vide o decreto citado por Ateneu, VI, 26: *Ôs àn mē thélēi paratitēis, eisagetō eis tò dikastērion*.

123. Plutarco, Sólon, 24: *Ídion dē toū Sólōnos kai perì tēs én dēmotíōi sitēseôs, hóper autōs parasiteîn kéklēke*. – Ateneu, VI, 26: *Tó toū parasítou hópoma pálai én semnōn kai hierón... En toís palaíois nómois ahi pleístai tōn póleon éti kai tēmeron taís entimotátais arkhaís sugkatalégousi parasítous*. Filócoro, *frag.*, 156; Clitodemo, *fr.* 11, Pólux, VI, 35.

124. Demóstenes, *Pro Corona*, 53. Aristóteles, *Política*, VII, 1, 19, Pólux, VIII, 155. Pausânias, V, 15.

125. Fragmento de Safo, em Ateneu, XV, 16.

126. Fragmento de Chaeremon, em Ateneu, XV, 19.

127. Platão, *Leis*, XII, 956. Cícero, *De legib.*, II, 18; Virgílio, V, 70, 774; VII, 135; VIII, 274. Também entre os hindus era preciso usar uma coroa e vestir-se de branco nos atos religiosos. *Leis de Manu*, IV, 66, 72.

128. Hermias, em Ateneu, IV, 32: *Toū hierokêrukos tās patríous eukhās katalégontos, sunspéndontes*.

129. Vide os autores citados por Ateneu, I, 58; IV, 31 e 32; XI, 66.

130. Ateneu, IV, 19; IV, 20.

131. Aristóteles, *Política*, VII, 9, 2-3, ed. Didot, p. 611.

132. Virgílio, VII, 174 ss.; VIII, 102-111, 283-305.

133. Dionísio, II, 23. Aulo Gélío, XII, 8. Tito Lívio, XL, 59.

134. Cícero, *De oratore*, III, 19: *Pontifices veteres, propter sacrificiorum multitudinem tres viros epulones esse vulerunt... ut illud ludorum epulare sacrificium facerent*. A palavra *epulum* propriamente dizia-se das refeições em honra dos deuses. Festo, ed. Müller, p. 78: *Epulones... datum his nomen quod epulas indicendi Jovi caeterisque diis potestatem haberent*. Vide Tito Lívio, XXV, 2; XXVII, 36; XXIX, 38; XXXIII, 42; XXXIX, 46, *in quo toto foro strata triclinia*. Cícero, *Pro Murena*, 36: *Cum epulum populo romano daret*.

135. Dionísio, II, 23: *Mē katalipeîn tōn parastátēn, hōi sunétpeise kai sunéthuse kai koinōn hierōn metéokhe*. O historiador refere-se neste lugar às refeições comuns dos espartanos, também comparados por ele às refeições comuns dos romanos.

136. Festo, vº *Amburbiaes*, ed. Müller, p. 5. Macróbio, *Sat.*, III, 5. A descrição da festa está em Tibulo, liv. II, elegia 1.

137. Plutarco, Numa, 14: *Mē spēndein theōis éz ampélōn atmêtōn*. Varrão, *L. L.*, VI, 16: *Aliquot locis vindemiae primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc; nam flamem dialis auspicatur vindemiam et, ut jussit vinum legere, agna Jovi facit*. – Plínio, XVIII, 2: *Nec degustabant nova vina ante quam sacerdotes primitias libassent*. – Quanto às festas que deviam preceder a ceifa, vide Virgílio, *Geórgicas*, I, 340-350.

138. Platão, *Leis*, II, p. 584. Demóstenes, *In Midiam*, 10. Demóstenes, *In Timocratea*, 29: *Mē khrēmatíxein hótī àn perì tēs eortēs êi*. – Cícero, *De legibus*, II, 12: *Feriarum ratio in liberis quietem habet litium et jurgiorum in servis operum et laborum*. Macróbio, I, 16: *Affirmabant sacerdotes pollui ferias, si opus aliquod fieret*.

139. Demóstenes, *In Timocratea*, 29. Idêntica prescrição em Roma; Macróbio, *Sat.*, I, 15: *In feriis vim cuiquam inferre piaculare est*. Cf. Cícero, *De legib.*, II, 12: *quietem jurgiorum*.

140. Varrão, *De ling. lat.*, VI, 27. Sérvio, *ad Aen.*, VIII, 654. Macróbio, *Sat.*, I, 14; I, 15.

141. Censorino, *De die natali*, 22.

142. Chamava-se a esta operação *katháirein* ou *hagneúein pólin.*, Hipónax, ed. Bergk, *frag.* 60. – Em latim, dizia-se *lustrare*. Cícero, *De divin.*, I, 45: *Cum censor populum lustraret*. – Sérvio, *ad Aen.*, I, 283: *Post quinquennium unaquaque civitas lustrabatur*.

143. Diógenes Laércio, Sócrates, c. 23: *Héktoî Thargêliōnos, hôte katháirousi tēn pólin Athēnaîoi*. Harpocraton, vº *Phármakos*: *Dùo ándras Athēnēsín ézēgon kathársia esoménous tēs póleōs en toís Thargêliōis, hēna mēn huper tōn andrōn, hēna dē huper tōn gunaikōn*. Também costumava purificar-se todos os anos o lar doméstico: Ésquilo, *Coéforas*, 966.

144. Varrão, *De ling. lat.*, VI, 86, 87.

145. Tito Lívio, I, 44: *Suovetaurilibus lustravit*. Dionísio de Halicarnasso, IV, 22: *Keleúsas tous polítas hápantas suneltheís... katharmōn autōn epoiēsato taúrōi kai kríōi trágōi*. Cícero, *De oratore*, II, 66: *Lustrum condidit et taurum immolavit*. – Sérvio, *ad Aen.*, III, 279: *Lustrato populo dii placantur*. Cf. *ibid.*, VIII, 183. Valério Máximo resume esta oração costumeiramente pronunciada pelo censor: *Censor, cum lustrum conderet, inque solito fieri sacrificio scriba ex publicis tabulis solenne ei precationis carmen praeiret, quo dii immortales ut populi romani res meliores amplioresque facerent rogabantur* (Valério Máximo, IV, 1, 10). Estes usos conservam-se ainda no tempo do Império. Vopisco, *Aureliano*, 20: *Lustrata urbs, cantata carmina*. – Tito Lívio, I, 44, parece acreditar ter sido a cerimônia da lustração instituída por Sérvio. A cerimônia é tão antiga quanto Roma. A prova está em que a *lustratio* do Palatino, isto é, da urbe primitiva de Rômulo, continuou fazendo-se todos os anos. Varrão, *De ling. lat.*, VI, 34: *Februatur populus, id est, lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctus*. Sérvio Túlio aplicou, talvez primeiramente, só a *lustratio* à urbe engrandecida por ele, e instituiu o censo que acompanhava a lustração, mas sem se confundir com esta.

146. Este homem podia ser vergastado e vendido como escravo: Dionísio, IV, 15; V, 75. Cícero, *Pro Caecina*, 34. Os cidadãos ausentes de Roma deviam regressar ali pelo dia da lustração e nenhum motivo era bastante forte para dispensá-los deste dever. Esta era a regra, originariamente; a rigidez só quebrou nos dois últimos séculos da República; Veleio, II, 7, 7; Tito Lívio, XXIX, 37; Aulo Gélío, V, 19.

147. Cícero, *De legibus*, III, 3; *Pro Flacco*, 32. Tito Lívio, I, 43. Dionísio, IV, 15; V, 75. Varrão, *De ling. lat.*, VI, 93. Plutarco, *Cato major*, 16.

148. Sobre este modo de pensar dos antigos, vide Cássio Hémina, em Macróbio, I, 16.

149. Acerca dos dias nefastos entre os gregos, veja-se Hesíodo, *Opera et dies*, v. 710 ss. Os dias nefastos chamavam-se *êmérai apóphrades* (Lísias, *Pro Phania*, fragm., ed. Didot, t. II, p. 278). Cf. Heródoto, VI, 106. Plutarco, *De defectu oracul.*, 14; *De ei apud Delphos*, 20.

150. Cícero, *Pro Murena*, I. Tito Lívio, V, 14; VI, 41; XXXIX, 15. Dionísio, VII, 59; IX, 41; X, 32. Plínio, no Panegírico de Trajano, 63, lembra ainda o *longum carmen comitiorum*.

151. Ésquines, *In Timarchum*, 23: *Epeidàn tò kathàrsion perienékhthê kai ho kêruz tàs patríous eukhàs eúzêtai*. Id., *In Ctesiph.*, 2-6. Pólux, VIII, 104: *periestíarkhōi ekáthairon khoiridíōs tēn ekklēsiān*. Daqui a palavra de Aristófanes, *Acharn.*, 44: *Entòs toû kathármatos*, para designar o lugar da assembléia. Cf. Dinarca, *In Aristog.*, 14.

152. Demóstenes refere-se a esta oração sem citar a sua fórmula. *De falsa legat.*, 70. Poderemos formar idéia da oração pela paródia dela deixada por Aristófanes, em *Thesmophoriazousae*, v. 295-350.

153. Aristófanes, *Acharn.*, 171: *Diosēmía estí*.

154. Idem, *Thesmoph.*, 81, e escoliasta: *Stéphanon éthos ên toîs légousi stephanoûsthai phrôton*. Era uso antigo. – Cícero, *In Vatinius*, 10: *In Rostris, in illo augurato templo*. – Sérvio, *ad Aen.*, XI, 301, explica como, entre os antigos, todos os discursos principiavam por uma oração e, a comprová-lo, cita mesmo os discursos que possuía de Catão e dos Gracos.

155. Varrão, em Aulo Gêlio, XIV, 7: *Nisi in loco per augures constituto, quod templum appellaretur, senatusconsultum factum fuisset, iustum id non esse*. Cf. Sérvio, *ad Aen.*, I, 446; VII, 153: *Nisi in augusto loco consilium senatus habere non poterat*. Cf. Cícero, *Ad diversos*, X, 12.

156. Varrão, em Aulo Gêlio, *ibid.*: *Immolare hostiam prius auspicarique debere qui senatum habiturus esset*. Suetônio, *Augustus*, 35. Dion Cássio, LIV, 30.

157. Andócides, *De suo reditu*, 15; *De mysteriis*, 44; Antífone, *Super choreuta*, 45. Licurgo, *In Leocratem*, 122, Demóstenes, *In Midiam*, 144. Diodoro, XIV, 4. Xenofonte, *Helênicas*, II, 3, 52.

158. Aristófanes, *As vespas*, 860-865. Cf. *Ilíada*, XVIII, 504.

159. Podem ver-se em Tito Lívio, I, 32, os “ritos” da declaração de guerra. Comparar com Dionísio, II, 72; Plínio, XXII, 2, 5; Sérvio, *ad Aen.*, IX, 52; X, 14. – Dionísio, I, 21, e Tito Lívio, I, 32, afirmam ter sido esta instituição comum a muitas *urbes itálicas*. – Na Grécia também a guerra se declarava por um *kêrus*, Tucídides, I, 29; Pausânias, IV, 5, 8. Pólux, IV, 91.

160. Tito Lívio, I, 19; a descrição exata e minuciosa da cerimônia encontra-se em Virgílio, VII, 601-617.

161. Dionísio, IX, 57: *Ohi húpatoi eukhàs poiêtámenoi toîs theoîs kai kathêirantes tòn stratòn ezéiesan epì toûs polemíous*. Xenofonte, *Helên.*, III, 4, 3; IV, 7, 2; V, 6, 5. Vide, em Xenofon-te, *Resp. Laced.*, 13 (14), a série de sacrifícios feitos pelo chefe do exército espartano antes de sair da cidade, antes de atravessar a fronteira, e repetidos, todas as manhãs, antes de dar qualquer ordem de marcha. – À partida da frota, os atenienses, como os romanos, ofereciam um sacrifício; confrontar Tucídides, VI, 32 e Tito Lívio, XXIX, 27.

162. Heródoto, IX, 19. Xenofonte, *Resp. Laced.*, 13. Plutarco, *Licurgo*, 22. À frente de todo o exército marchava o *púrphoros* levando o fogo sagrado (Xenofonte, *Resp. Laced.*, 13; Heródoto, VIII, 6; Pólux, I, 35; Hesíquio, vº *Púrphoros*). Também no campo romano havia um lar sempre aceso (Dionísio, IX, 6). Os etruscos carregavam também um lar nos seus exércitos (Plutarco, *Publícola*, 17); Tito Lívio, II, 12, designa também um *accensus ad sacrificium focus*. Sila tinha um lar diante de sua tenda (Julius Obsequens, 116).

163. Heródoto, IX, 61-62.

164. Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 252-260. Eurípides, *Phénic.*, 573.

165. Diodoro, IV, 5. Fócio: *Triambos epideizis vikês, pompê*.

166. Tito Lívio, XLV, 39: *Diis quoque, non solum hominibus, debetur triumphus... Consul proficiscens ad bellum vota in Capitolio nuncupat; victor, perpetrato bello, in Capitolio triumphans ad eosdem deos, quibus vota nuncupavit, merita dona populi romani traducit*. – Tito Lívio, V, 23; X, 7. Varrão, *De ling. lat.*, VI, 68. Plínio, *H. N.*, VII, 56; XXXIII, 7, 36.

167. Plutarco, *De defectu oraculor*, 14: *Hà drôsin ánthrôpoi mênímata daimónôn, aphosióúmenoi kai praúnontes ohùs alástoras kai palamnaíous anomázousi*.

168. Quanto aos antigos hinos que os gregos continuavam a cantar nas cerimônias, pode ver-se Pausânias, I, 18; VII, 15, *in fine*; VII, 21; IX, 27, 29, 30. Cícero, *De legibus*, II, 15, nota terem as *urbes gregas* o maior cuidado em conservar os ritmos antigos *antiquum vocum servare modum*. Platão, *Leis*, VII, pp. 799-800, conforma-se com as antigas regras ao prescrever continuarem imutáveis os cantos e os ritmos. – Entre os romanos, as fórmulas de orações estavam fixadas no ritual; vide Varrão, *De ling. lat.*, e Catão, *passim*. Quintiliano, I, 11: *Saliorum carmina, vix sacerdotibus suis intellecta, mutari vetat religio et consecratis utendum est*.

169. Demóstenes, *In Neoeram*, 116, 117. Varrão cita algumas palavras dos *libri sacrorum* conservados em Atenas e cuja língua era arcaica (*De ling. lat.*, V, 97). – Sobre o respeito que os gregos tinham pelos antigos ritos, vide alguns exemplos curiosos em Plutarco, *Quest. greg.*, 26, 31, 35, 36, 58. O pensamento antigo acha-se bem expresso em Isócrates, *Areopagítico*, 29-30, e em todo o discurso contra Nereu.

170. Pausânias, IV, 27. Plutarco, *Contra Colotes*, 17. Plínio, *H. N.*, XIII, 21. Valério Máximo, I, 1, 3. Varrão, *L. L.*, VI, 16. Censorino, 17. Festo, vº *Rituales*.

171. Pólux, VIII, 128: *Déltoi khalkaî, aîs êsan pálai entêtupôménoi ohi vómoi ohi meri tôn hierôn kai tôn patríôn*. Diz-se aqui que um dos significados mais antigos das palavras *nómos* é o de rito ou regra religiosa. – Lisias, *In Nicomachum*, 17: *Khrê thúein tàs thutías tàs ek tôn kurbéôn kai tôn stêlôn katà tàs anagraphás*.

172. Ateneu, XIV, 68, cita os hinos antigos de Atenas; Élio, II, 39, refere os cretenses; Píndaro, *Pit.*, V, 134, os de Cirene; Plutarco, *Teseu*, XVII, 16, os beócios; Tácito, *Ann.*, IV, 43, os *vatum carmina*, que os espartanos e os messênios conservavam.
173. *Pátriôn estin êmin*. Estas palavras aparecem freqüentemente em Tucídides e nos oradores áticos.
174. Dionísio, II, 49. Tito Lívio, X, 33. Cícero, *De divin.*, II, 41; I, 33; II, 23. Censorino, 12, 17. Suetônio, *Cláudio*, 42. Macróbio, I, 12; V, 19. Solin, II, 19. Sérvio, VII, 678; VIII, 398. Cartas de Marco Aurélio, IV, 4.
175. Os antigos anais de Esparta, *ôroi, palaiótatai anagraphaí* são referidos em Plutarco, *Contra Colotes*, 17; em Ateneu, XI, 49; em Tácito, *Ann.*, IV, 43. Plutarco, *Sólon*, II, fala dos de Delfos. Os próprios messênios tinham os *Annales* e os *monumenta sculpta aere prisco* remontando, diziam eles, à invasão dórica (Tácito, *ibidem*). Dionísio de Halicarnasso, *De Tucid. hist.*, ed. Reiske, t. VI, p. 819: *Hósai diesôzonto parà toîs epikhôrhoîs mnêmai katà éthnê kai katà póleis eít' en hieroîs eít' en bebêlois opokeímenai graphaí*. – Políbio apontou também os *dêmosiai tôn pólêon anagraphaí* (XII, 10).
176. Cícero, *De oratore*, II, 12: *Res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex et proponebat domi ut potestas esset populo cognoscendi*. Cf. Sérvio, *ad Aen.*, I, 373. Dionísio declara conhecer os livros sagrados e os anais secretos de Roma (XI, 62). – Na Grécia, desde época muito remota, houve logógrafos para consultarem e copiarem os anais sagrados das urbes; vide em Dionísio, *De Tucid. hist.*, c. 5, ed. Reiske, p. 819.
177. Aristóteles, *Política*, VI, 5, 11 (Didot, p. 600) – Dionísio de Halicarnasso, II, 65: *Tà kaloúmena prutaneía estin hierà kai therapeúetai pròs tòn ekhóntôn tò mégiston en taîs pólesi krátos*.
178. Suidas, vº *Kárôn*.
179. Ésquilo, *Supplices*, 369 (357). É conhecida a estreita relação antigamente existente entre o teatro e a religião. Qualquer representação teatral era cerimônia do culto e o poeta trágico devia, em geral, celebrar alguma das lendas sagradas da cidade. Por esta razão, encontramos nos trágicos tantas tradições antigas e mesmo velhas formas de linguagem.
180. Eurípides, *Orestes*, 1594-1597.
181. Nicolau de Damasco, nos *Fragment. hist., graec.*, t. III, p. 394.
182. Demóstenes, *In Neoteram*, 74-81. Xenofonte, *Resp. Lac.*, 13-14. Heródoto, VI, 57. Aristóteles, *Política*, III, 9, 2: *Tà pròs toûs theoûs apodédotai basileûsi*.
183. Virgílio, X, 175. Tito Lívio, V, 1. Censorino, 4.
184. Cícero, *De nat. deor.*, III, 2; *De rep.*, II, 10. *De divin.*, I, 17; II, 38. Vide os versos de Ênio, em Cícero, *De div.*, I, 48. – Os antigos não apresentavam Rômulo em trajes de guerra, mas vestido de sacerdote, com o bastão augural e a trabea, *lituo pulcher trabeaque Quirinus* (Ovídio, *Fastos*, VI, 375; cf. Plínio, *Hist. nat.*, IX, 39, 136).
185. Tito Lívio, I, 20. Sérvio, *ad Aen.*, III, 268: *Majorum haec erat consuetudo ut rex esset etiam sacerdos et pontifex*.
186. Tito Lívio, I, 18. Dionísio, II, 6; IV, 80. – Daqui deriva que Plutarco, dando súmula do discurso de Tibério Graco, o faça dizer: *Hê ge basileía taîs megístais hierourgíais kathôsiôtai pròs tò theiôn* (Plutarco, *Tibério*, 15).
187. Tucídides, V, 16, *in fine*.
188. Plutarco, *Ágis*, 11.
189. Aristóteles, *Política*, VI, 5, 11: *Apò tês koinês hestías hêkhouti tèn timén*.
190. Píndaro, *Nemeanas*, XI, 1-5.
191. Aristóteles, *Política*, III, 9.
192. Só nos referimos aqui à primeira idade das cidades. Ver-se-á mais adiante que houve tempo em que a hereditariedade deixou de ser regra: em Roma, a realeza nunca foi hereditária; isto se deve ao fato de Roma ser de fundação relativamente recente e datar de época em que a realeza estava sendo atacada e enfraquecida por toda a parte.
193. Heródoto, I, 142-148. Pausânias, VII, 1-5.
194. Sófocles, *Édipo rei*, 34.
195. Estrabão, XIV, 1, 3: *Kai éti nûn ohi êk toû génous Andróklou onomázontai basileîs hêkontés tinás, proedrían en ágôti kai porphúran epítêmon toû basilikoû génous, skípôna antí skêptron, kai tà hierà tês Aêmêtros*. – Ateneu, XIII, 36, p. 576.
196. Tito Lívio, III, 39: *Nec nominis (regii) homines tum pertaesum esse, quippe quo Jovem appellari fas sit, quod sacris etiam ut solemne retentum sit*. – *Sanctitas regum* (Suetônio, *Julius*, 6).
197. Cícero, *De rep.*, I, 33: *Cur enim regem appellem, Jovis Optimi nomine, hominem dominandi cupidum aut populo appresso dominantem, non tyrannum potius?*
198. Em Mégara, na Samotrácia. Tito Lívio, XLV, 5. Boeckh, *Corp. inscr. gr.*, nº 1052.
199. Píndaro, *Nemeanas*, XI.
200. Plutarco, *Quest. rom.*, 40.
201. Plutarco, *Aristides*, 21.
202. Tucídides, VIII, 70. Apolodoro, *Fragm.*, 21 (col. Didot, t. I, p. 432).
203. Demóstenes, *In Midiam*, 33. Ésquines, *In Timarch.*, 19.
204. Usava-se a coroa nos coros e nas procissões. Plutarco, *Nicias*, 3; *Phocion*, 37. Cícero, *In Verr.*, IV, 50.
205. Pólux, VIII, c. IX, nos 89 e 90; Lísias, *De Ev. prob.*, 6-8; Demóstenes, *In Neaeram*, 74-79; Licurgo (col. Didot, t. II, p. 362); Lísias, *In Andoc.*, 4.

206. A expressão *ohi en télei* ou *tà télê* usou-se, tanto para designar os magistrados de Esparta como os de Atenas. Tucídides, I, 58; II, 10; III, 36; IV, 65; VI, 88; Xenofonte, *Agésilau*, I, 36; *Helen.*, VI, 4, 1. Compare-se: Heródoto, I, 133; III, 18; Ésquilo, *Pers.*, 204; *Agam.*, 1202; Eurípides, *Trach.*, 238.

207. Cícero, *De lege agr.*, II, 34. Tito Lívio, XXI, 63; IX, 8; XLI, 10. Macróbio, *Saturn.*, III, 3.

208. Tito Lívio, XXVII, 40.

209. Tito Lívio, XXVII, 44: *Castra relictas sine imperio, sine auspicio*.

210. Varrão, *L. L.*, VI, 54. Ateneu, XIV, 79.

211. Platão, *Leis*, III, p. 690; VI, p. 759. Os historiadores modernos presumiram o sorteio pura invenção da democracia ateniense, e acreditaram que teria havido tempo em que os arcontes se elegiam pela *kheirotonía*. Pura hipótese não confirmada por nenhum texto. Os textos, pelo contrário, apresentam o sorteio, *klêros*, *tôi kúamôi lakheîn*, como muito antigo. Plutarco, que escreveu a vida de Péricles, segundo historiadores contemporâneos como Stésimbrote, assevera nunca Péricles ter sido arconte, por esta dignidade se atribuir por sorte e desde a mais remota antiguidade, *ek palaíon* (Plutarco, *Péricles*, 9). Demétrio de Falero, escrevendo sobre a legislação de Atenas e, em particular, sobre o arcontado, afirma expressamente ter sido Aristides arconte por meio de sorteio (Demétrio, citado por Plutarco, *Aristides*, I). É verdade que Idomeneu de Lâmpsaco, escritor posterior, nos vem dizer ter sido Aristides elevado a esse cargo por escolha dos seus concidadãos, mas Plutarco, ao referir tal asserção (*ibidem*), acrescenta que, sendo ela exata, devemos entender que os atenienses abriram exceção em favor do elevado mérito de Aristides. Heródoto, VI, 109, revela bem como, no tempo da batalha de Maratona, os nove arcontes, e entre estes o polemarcha, se nomeavam por meio de sorteio. Demóstenes, *In Leptinem*, 90, cita certa lei, em que tira como conclusão ser já do tempo de Sólon a sorte a designar os arcontes. Enfim, Pausânias, IV, 5, dá bem a entender que o arcontado anual, com sorteio, apareceu imediatamente depois do arcontado decenal, isto é, em 683. É certo ter sido Sólon escolhido para arconte, *heiréthê árkhôn*; Aristides talvez o fosse também; mas nenhum texto comprova tivesse jamais existido a eleição como regra. O sorteio parece ser tão antigo como o próprio arcontado; pelo menos, assim devemos pensá-lo à falta de textos em contrário. Apesar disso, não era processo democrático. Demétrio de Falero diz não se fazer no tempo de Aristides sorteio senão entre as famílias ricas *ek tôn génôn tôn mégiota timêmata ekhontôn*. Antes de Sólon, só se tirava o cargo em sortes dentre os eupátridas. Mesmo no tempo de Lísias e de Demóstenes, não eram colocados na urna os nomes de todos os cidadãos (Lísias, *De invalido*, 13; *In Andocidem*, 4; Isócrates, *P. antidóseôs*, 150). Não se conhecem bem as regras do sorteio, aliás confiado aos tesmótetas em exercício; tudo quanto podemos afirmar é os textos não se referirem em época alguma à prática da *kheirotonía* para os nove arcontes. – É digno de nota que a democracia, quando triunfou, criou os estrategos e entregou-lhes toda a autoridade; para esses chefes a democracia não cuidou de praticar o sorteio, pois preferiu elegê-los por sufrágio. De modo que havia sorteio para as magistraturas que datavam da idade aristocrática, e eleição para as criadas na época da idade democrática.

212. Valério Máximo, I, 1, 3. Plutarco, *Marcelo*, 5. Tito Lívio, IV, 7.

213. Estas regras, do antigo direito público de Roma, caídas em desuso nos últimos séculos da República, acham-se confirmadas por numerosos textos. Dionísio, IV, 84, indica claramente o povo só votar nos nomes propostos pelo presidente dos comícios: *Ho Aoukrétios ándras ahireítai dúo. Broûton kai Kollátinon, kai ho dêmos kaloúmenos katà lokhous emekúrôte toís ándrati tèn arkhên*. Se algumas centúrias votaram em outros nomes, o magistrado, que presidia aos comícios, não podia tomar conhecimento desses sufrágios. Tito Lívio, III, 21: *Consules edicunt ne quis L. Quinctium consulem faceret; si quis fecisset, se id suffragium non observaturos*. Tito Lívio, VII, 22: *Consules... rationem ejus se habituros negabant*. Este último fato é já do ano de 352 antes de Cristo, e a narração de Tito Lívio mostra-nos que o direito do presidente era já bastante desconhecido do povo. Este direito, daí em diante letra morta, não foi, contudo, legalmente abolido, e mais de um cônsul, depois, ousou lembrá-lo. Aulo Gêlio, IV, 19: *Fulvium pro tribu aedilem curulem renuntiaverunt; at aedilis qui comitia habebat negat accipere*; aqui, o presidente, que é um simples edil, recusa aceitar e contar os sufrágios. Além disso, o cônsul Pórcio declara que não aceitará determinado candidato, *non accipere nomen ejus* (Tito Lívio, XXXIX, 39). Valério Máximo, III, 8, 3, refere que, sendo interrogado o presidente C. Pisão, na abertura dos comícios, sobre se, no caso de os sufrágios do povo recaírem em Lólio Palicano, proclamaria este como eleito, Pisão respondeu que não, *non renuntiabo*; e acrescenta ter a assembleia votado então em outro candidato. Em Vêlio, II, 92, o presidente de comícios proíbe a certo candidato se apresentar, *profiteri ve-tuit*, e, como este persiste no intento, declara ainda que, embora seja eleito pelos sufrágios de todo o povo, não reconhecerá a votação. Ora, a proclamação do presidente, *renuntiatio*, era indispensável, e sem esta proclamação não havia eleição.

214. Tito Lívio, II, 42; Dionísio, VIII, 87.

215. Em Dionísio, VIII, 82, e em Tito Lívio, II, 64, encontram-se dois exemplos do fato.

216. Cícero, *De legibus*, III, 3: *Auspicia patrum sunt, olli ex se produnt qui comitiatu creare consules rite possint*. Sabe-se que no *De legibus* Cícero não faz mais que transcrever e explicar as leis de Roma.

217. *Dokimatía* ou *anákritis arkhóntôn*. As diferentes perguntas feitas neste exame estão enumeradas em Dinarca, *In Aristogitonem*, 17-18, e em Pólux, VIII, 85-86. Cf. Licurgo, *fragm.* 24 e Harpocraton, vº *Hérkeios*.

218. *Ei phrátōres eitín autōi kai bōmoi Díos herkeíou kai Apóllōnos patriōios* (Dinarca, em Harpocraton). *Ei Apóllon estín autoíōs patrōios kai Zeús hérkeios* (Pólux, VIII, 85).

219. *Ei héria patrōia estí* (Dinarca, *In Aristog.*, 17-18). Perguntava-se também ao arconte se tinha feito todas as campanhas para que fora nomeado e se pagara todos os impostos.

220. Platão, *Leis*, VI, p. 759: *Hōs hōtí málista elc tôn kathareu ousōn oikêseōn*. – Por razões análogas, se afastava do arcontado todo o homem doente ou disforme (Lísias, *De invalido*, 13). O defeito corporal, indício de má vontade dos deuses, tornava o homem indigno para cumprir qualquer sacerdócio e, por conseqüência, para exercer qualquer magistratura.

221. Dionísio, II, 73: *Ohi pontíphikes... tās arkhās hapásas exetázousi*. Não temos necessidade de advertir que nos últimos séculos da república este exame, supondo-se que ainda se fizesse, já não seria, no entanto, mais que uma formalidade sem valor.

222. Cícero, *De legibus*, II, 19: *Pontificem neminem bonum esse nisi qui jus civile cognoscit*.
223. Cícero, *De legibus*, II, 9, 19, 20, 21; *De arusp. resp.*, 7; *Pro domo*, 12, 14. Dionísio, II, 73. Tácito, *Annales*, I, 10; *Hist.*, I, 15. Díon Cássio, XLVIII, 44. Plínio, *Hist. Nat.*, XVIII, 2. Aulo Gélíio, V, 19; XV, 27. Pompônio, no *Digesto*, *De origine juris*.
224. Donde provém antiga definição conservada pelos juristas até Justiniano: *Jurisprudentia est rerum divinarum atque humanarum notitia*.
225. De Iseu, *De Apollod. hered.*, 30.
226. Pólux, VIII, 90. Andócides, *De mysteriis*, 111.
227. Dionísio, IX, 41: *Tas phratriarkhikàs psêphêphorías édei probôuleusaménês tês boulês, kai toû plêthous katà phratrías tàs psêphous epenégkantos, kai met' amphótera taûta tôn Daimoníou sêmeíôn kai oiônôn mêden enantiôthentôn, tôte kurías éinai*. A regra, muito rigorosamente observada no primeiro século da república, desapareceu mais tarde, ou mesmo foi suprimida.
228. Dionísio, X, 4: *Tínos humîn métesti tôn hierôn, ôn hén ti kai nómas ên*. Cf. Tito Lívio, III, 41: *Nec plebem nec tribunos legem ferre posse*.
229. Andócides, *De mysteriis*, 82: *Hédoxe tõi dêmôi, Tisámenos eípe, politeúesthai Athênaiôs katà tà patria, nomois dé khrêsthai toû Sólôn, khrêsthai dé kai tois Drákontos thésmois, ohîsper ekhrômetha en tõi prósthen khrónoi*. Cf. Demóstenes, *In Evergum*, 71, *In Leptinem*, 158. Pólux, IX, 61. – Aulo Gélíio, XI, 18. *Draconis leges, quoniam videbantur acerbiores, non decreto jussuque, sed tacito, illiteratoque Atheniensium consensu oblitteratae sunt*.
230. Varrão, *De ling. lat.*, VI, 16.
231. Dionísio, X, 1: *En hieraís bíblois apokeímena*.
232. Eliano, *H. V.*, II, 39.
233. Aristóteles, *Probl.*, XIX, 28.
234. Tito Lívio, I, 26: *Lex horrendi carminis erat*.
235. *Némô*, partilhar; *nómos*, divisão, medida, ritmo, canto; vide Plutarco, *De musica*, p. 1133; Píndaro, *Pith.*, XII, 41; *Fragm.*, 190 (ed. Heyne). Escoliasta de Aristófanes, *Chev.*, 9: *Nómoi kaloúntai aí eis theaús húmnoi*.
236. Gaio, *Instit.*, IV, 11.
237. Aristóteles, *Política*, II, 6, 21 (II, 7).
238. Boeckh, *Corp. inscr.*, nº 3641 b, t. II, p. 1131. Do mesmo modo, em Atenas, o homem designado para tomar parte nas refeições públicas, não cumprindo esse dever, era julgado e punido; vide uma lei citada por Ateneu, VI, 26.
239. Dionísio, IV, 15; V, 75. Cícero, *Pro Caecina*, 34. Veleio, II, 15. Abria-se exceção para os soldados em campanha, mas exigia-se do censor que mandasse tomar nota de seus nomes, a fim de, inscritos no registro da cerimônia, ali serem dados como presentes.
240. *Ohûs hê pólis nomízei theous nomízon* (Xenofonte, *Mémor.*, I, 1).
241. Quanto aos sacrifícios praticados todos os dias pelos prítanes em nome da urbe, pode ver-se Antífonte, *Super choreuta*, 45.
242. *Kai tà hierà tà patria timêtô... amunô dê hupèr hierôn*. A fórmula completa deste juramento encontra-se em Pólux, VIII, 105-106.
243. Decreto relativo aos plateanos, em Demóstenes, *In Neaeram*, 104. Cf. *Ibidem*, 113: *Teletôn kai hierôn kai timôn metékhein*. Pode ainda consultar-se Isócrates, *Panegir.*, 43, e Estrabão, IX, 3, 5.
244. Virgílio, *En.*, III, 406. Festo, vº *Exesto*: *Lictor in quibusdam sacris clamitabat, hostis exesto*. *Hostis* é o estrangeiro (Macróbio, I, 17; Varrão, *De ling. lat.*, V, 3; Plauto, *Trinummus*, I, 2, 65); *hostilis facies*, em Virgílio, significa o rosto do estrangeiro.
245. *Digesto*, liv. XI, tit. 6, 36.
246. Pode ver-se exemplo desta regra, quanto à Grécia, em Plutarco, *Aristides*, 20, e, para Roma, em Tito Lívio, V, 50.
247. Estas regras dos tempos antigos adoçaram-se mais tarde; os estrangeiros conseguiram o direito de entrar nos templos da cidade e lá depositarem suas oferendas. De certas festas e de certos sacrifícios o estrangeiro sempre continuou excluído; vide Boeckh, *Corp. inscr.*, nº 101: *Peiraieûsi nómimón estin eisíenai, allôi dê mê*.
248. Heródoto, IX, 33-35. Todavia Aristóteles diz terem os antigos reis de Esparta concedido de boa vontade o direito de cidade (*Política*, II, 9, 12).
249. Demóstenes, *In Neaeram*, 89, 91, 92, 113, 114.
250. Plutarco, *Sólon*, 24. Cícero, *Pro Caecina*, 34.
251. Aristóteles, *Política*, III, 1, 3. Platão, *Leis*, VI.
252. Demóstenes, *In Neaeram*, 49. Lisias, *In Panceleonem*, 2, 5, 13. Pólux, VIII, 91. Harpocracion, vº *Polémarkhos*.
253. Xenofonte, *De vectigal*, II, 6. O estrangeiro podia obter, por favor individual, quanto no direito grego se chamava *égktesis*, e o direito romano classificou de *jus commercii*.
254. Demóstenes, *In Neaeram*, 16. Aristófanes, *Aves*, 1652. Aristóteles, *Política*, III, 3, 5. Plutarco, *Péricles*, 37. Pólux, III, 21. Ateneu, XIII, 38. Fito Lívio, XXXVIII, 36 e 43. Caio, I, 67. Ulpiano, V, 4-9. Paulo, II, 9. – Necessitava-se de lei especial da cidade para conceder aos de outra urbe o *epiganúa* ou o *connubium*.
255. Ulpiano, XIX, 4. Demóstenes, *Pro Phorm.*, 6; *In Eubulidem*, 31.
256. Cícero, *Pro Archia*, 5. Gaio, II, 110.
257. Pausânias, VIII, 43.
258. *Digesto*, liv. XI, tit. 7, 2; liv. XLVII, tit. 12, 4.
259. Harpocracion, vº *Prostátês*. Pólux, III, 56. Licurgo, *In Leocratem*, 21. Aristóteles, *Política*, III, 1, 3.

260. Sobre o *atimía*, em Atenas, vide Ésquines, *In Timarchum*, 21; Andócides, *De mysterris*, 73-80; Plutarco, *Phocion*, 26, 33, 34, 37. – Sobre o *atimía*, em Esparta, Heródoto, VII, 231; Tucídides, V, 34; Plutarco, *Agésilau*, 30. – Em Roma existia igual penalidade; exprimiase pelos termos *infamia*, ou *tribu movere*, Tito Lívio, VII, 2; XXIV, 18; XXIX, 37; XLII, 10; XLV, 15; Cícero, *Pro Cluentio*, 43; *De oratore*, II, 67; Valério Máximo, II, 9, 6; Ps.-Ascónio (ed. Orelli), p. 103; *Digesto*, liv. III, tit. 2. Dionísio, XI, 63, traduz *infames*, por *atimoi*, e Dion Cássio, XXXVIII, 13, *tribu movere* por *atimázein*.

261. Ésquines, *In Timarchum*: *Mê exésto autôi hierôsúnen hierásasthai, mêd' eis tò demotélê hierà eisítô, mêd' en taís koinaís stephanêphoríais stephanousthô, mêd' entòs tôn tên tês agoràs perirrantêrion poreuésthô*. – Lísias, *In Andocidem*, 24: *Eírgesthai tês agoràs kai tôn hierôn*.

262. Plutarco, *Agésilau*, 30: *Paíei ho boulómenos*. – Lísias, *In Andocidem*, 24: *Hôste mêd' adikoumenom hupò tôn ekthrôn dúnasthai dikên labeîn* – Demóstenes, *In Midiam*, 92: *Atimía nómon kai dikôn kai pánton stérêsis*. – O discurso contra Nereu, 26-28, refere como o *átimos* nem sequer era admitido a depor em justiça.

263. Em Esparta, não podia comprar, nem vender, nem contratar casamento regular, nem casar sua filha com um cidadão. Tucídides, V, 34. Plutarco, *Agésilau*, 30.

264. Daqui a fórmula do juramento pronunciado pelo jovem ateniense: *Amunô hupèr tôn hierôn*. – Pólux, VIII, 105. Licurgo, *In Leocratem*, 78.

265. Cícero, *Pro domo*, 18. Tito Lívio, XXV, 4. Ulpiano, X, 3.

266. Festo (ed. Müller), p. 2.

267. Heródoto, VII, 231.

268. Sófocles, *Édipo rei*, 229-250. – Estava nas mesmas condições no *atimía*, espécie de exílio no interior.

269. Platão, *Leis*, IX, p. 881: *Pheugétô aeiphugían ex ásteos kai pánton hierôn eirgésthô... Eàn dé tis tòi toioútôi sumphágêi ê sumpíei ê tina állên koinônían koinônêsêi, ê kai mónon entugkhánôn prosáptêtai, mête eis hierôn éltêi mêt' eis agoràn próteron ê kathêirêtai*.

270. Ovídio, *Tristes*, I, 3, 4: *Exstinctos focos*.

271. Tito Lívio, III, 58; XXV, 4. Dionísio, XI, 46. Demóstenes, *In Midiam*, 43. Tucídides, V, 60. Plutarco, *Temístocles*, 25. Pólux, VIII, 99. – Esta regra abrandava por vezes; os bens podiam, nestes casos, ser deixados ao exilado ou transmitidos a seus filhos. Platão, *Leis*, IX, p. 877. Não confundir ostracismo com exílio; o primeiro não acarreta o confisco.

272. *Institutas* de Justiniano, I, 12, 1. Gaio, I, 128: *Cui aqua et igni interdictitur, proinde ac mortuo eo liberi desinunt in potestate esse*. Igualmente, o exilado não fica em poder de seu pai (Gaio, *ibidem*). Ao romperem-se os laços de família, logo desapareciam os direitos de herança.

273. Vide em Dionísio, VIII, 41, as despedidas de Coriolano a sua mulher: “Tu já não tens marido; oxalá encontres ou-tro marido melhor do que eu!” E acrescenta que seus filhos não têm mais pai. Isto não é declamação de retórica, mas verdadeira expressão do direito antigo.

274. Horácio, *Odes*, III, 5. – As palavras *capitis minor* explicam-se pela *capitis deminutio* do direito romano, que era consequência do exílio. – Cf. Gaio, I, 129: *Si ab hostibus captus fuerit parens, pendet jus liberorum*. Régulo, que se achava prisioneiro sob palavra, era legalmente *servus hostium*, na expressão de Gaio (*ibidem*), e, por consequência, não teria, no futuro, nem os direitos de cidade, nem os direitos de família: vide ainda Cícero, *De officiis*, III, 27.

275. Tucídides, I, 138.

276. Pensamento expresso em Eurípides, *Electra*, 1315; *Feníc.*, 388, e Platão, *Crítón*, p. 52.

277. Pólux, III, 21: *Nóthos ho ek xénês ê pallákidos – hòs hàn mê es astês génetai nóthon eínai* (lei citada em Ateneu, XIII, 38). Demóstenes, *In Neaeram*, 16. Plutarco, *Péricles*, 37.

278. Lísias, *De antiqua reip. forma*, 3. Demóstenes, *Pro Corona*, 91. Isócrates, *Plataic.*, 51. – Gaio, I, 67. Ulpiano, V, 4. Tito Lívio, XLIII, 3; XXXVIII, 36.

279. Plutarco, *Teseu*, 25. Platão, *Leis*, VIII, p. 842. Pausânias, *passim*. Pólux, I, 10. Boeckh, *Corp. inscr.*, t. II, p. 571 e 837. – A linha dos limites sagrados do *ager romanus* existia ainda no tempo de Estrabão, e sobre cada uma das suas pedras realizavam os sacerdotes, em cada ano, o sacrifício (Estrabão, V, 3, 2).

280. Deve notar-se referirmo-nos aqui tão-somente à idade antiga das cidades. Estes sentimentos decaíram muito com o tempo.

281. *Epi tàs hieràs etattonto sêmeías*, Dionísio, X, 16.

282. Macróbio, *Saturnais*, III, 9.

283. Tito Lívio, XLII, 57; XLV, 34.

284. Plutarco, *Agésilau*, 23; *Apotegmas dos Lacedemônios*. O próprio Aristides não faz exceção; parece ter ensinado não ter a justiça de uma cidade força obrigatória para qualquer outra; vide Plutarco, *Vida de Aristides*, c. 25.

285. Tucídides, III, 50; III, 68.

286. Tito Lívio, VI, 31; VII, 22: *Cum agris magis quam cum hominibus urendo populandoque gesserunt bella*.

287. Tito Lívio, II, 34; X, 15. Plínio, *Hist. nat.*, XXXV, 12.

288. Eurípides, *Troianas*, 25-28: *Noseî tà tôn theôn ondê timasthai thélei*. Algumas vezes o vencedor levava consigo os deuses. Outras vezes estabelecia-se na terra conquistada e, como direito, arrogava-se o cuidado de continuar com o culto aos deuses, ou aos heróis do país. Informa Tito Lívio que os romanos, senhores de Lanúvio, “restituíram-lhe os seus cultos”, prova certa de os terem tirado pela conquista; somente lhe impuseram como condição reservarem-se o seu direito de entrada no templo de Juno Lanuvina (Tito Lívio, VIII, 14).

289. Os vencidos perdiam o direito de propriedade sobre as suas terras. Tucídides, I, 98; III, 50; III, 58. Plutarco, *Pérides*, II. – Sículo Flaco, *De cond. agror.*, em *Gramatici* (ed. Lachmann, p. 138): *Bellis gestis victores populi terras omnes ex quibus victos ejecerunt publicaverunt*. Sículo Flaco, p. 136: *Ut vero Romani omnium gentium potiti sunt, agros ex hoste captos in victorem populum partiti sunt*. Cícero, *In Verrem*, II, III, 6. *De lege agraria*, I, 2; II, 15. Apiano, *Guerras civis*, I, 7. Foi em virtude deste princípio que o *solum provinciale* pertencia de direito ao povo romano, Gaio, II, 7: *In provinciali solo dominium populi romani est*.
290. Tito Lívio, I, 38; VII, 31; XXVIII, 34. Políbio, XXXVI, 2. A fórmula de oferecimento encontra-se em Plauto, *Anfitrião*: *Urbem, agrum, aras, focos seque uti dederent* (v. 71); *deduntque se, divina humanaque omnia, urbem et liberos* (v. 101).
291. *Ilíada*, III, 245-301.
292. *Katà hierôn teleiôn*. Tucídides, V, 47. Cf. Xenofonte, *Anábase*, II, 2, 9: *Spháxantes taûron kai kápron kai báptontes xíphos*.
293. Tucídides, II, 71.
294. *Idem*, V, 47; *Omnúntôn tôn epikhôrion órkon hékastoi*.
295. *Idem*, V, 19.
296. Virgílio, XII, v. 13, 118-120, 170-174, 200-215. Cf. VIII, 641: *Et caesa jungebant foedera porca*.
297. Tito Lívio, IX, 5. O mesmo historiador nos dá, I, 24, a descrição completa da cerimônia e de parte da *precatio*. Pode-se ver também em Políbio, III, 25.
298. Cícero, *De nat. deorum*, III, 19.
299. Tucídides, II, 71.
300. Tucídides, V, 23, Plutarco, *Teseu*, 25, 33.
301. Tito Lívio, VIII, 14.
302. Pausânias, V, 15, 12.
303. Assim, Atenas orava por Quios e reciprocamente Quios por Atenas. Vide Aristófanes, *Aves*, v. 880 e o curioso fragmento de Teopompo, que o escoliasta citou a propósito deste mesmo verso.
304. Virgílio, *Eneida*, III, 15: *Sociique penates*. Cf. Tito Lívio, I, 45: *Deos consociatos*.
305. Tito Lívio, V, 50. Aulo Gêlio, XVI, 13.
306. *Hestía koinê tôn Arkádôn*. Pausânias, VIII, 53.
307. Heródoto, I, 143.
308. Estrabão, VIII, 7, 2.
309. Heródoto, I, 148: *Sullegómenoi Íones ágeston horthên, têi éthento oúnoma Paniônia*. Estrabão, XIV, I, 20: *Paniônia, koinês panêguris tôn Iônôn sunteleítai tôi Poseidôni kai thusía*. – Diodoro, XV, 49.
310. Heródoto, I, 144. Aristides de Mileto, em *Fragmenta hist. graec.*, ed. Didot, t. IV, p. 324.
311. Pausânias, IX, 34.
312. *Idem*, VII, 24.
313. Estrabão, VIII, 6, 14. Com o tempo, ocorreram alterações; os argivos tomaram o lugar de Náuplia na cerimônia sagrada, e os lacedemônios o de Prásias.
314. Tucídides, III, 104: *Hê dê tò pálai megâlê súnodos es tên Dêlon tôn Iônôn kai nêsiôtôn: sún gúnaixi kai paisin etheôroun, kai agôn epoieîto, khórous te ánêgon ahi poleis*. – Esta anfictionia foi restaurada por Atenas, no século V, mas com um espírito muito diferente.
315. Ésquino, *De falsa legat.*, 116, enumera-nos os povos que participavam da posse do templo, *éthnê metékhonta tou hieroû*; eram estes os tessálios, os beócios, os dórios da tetrápola, os jônios, os perrebos, os magnetos, os dólopes, os lócridas, os eteus, os ftiótidas, os malienses e os focheus. Esparta aparecia como colônia da Dórida, Atenas como fazendo parte dos povos jônios. Cf. Pausânias, X, 8. Harpocraton, vº *Amphiktúones*.
316. Estrabão, IX, 5, 37; *Dêmêtros hieron en ôi thusian etélon ohi amphiktuones*.
317. *Idem*, IX, 3, 6. Meineke, julgando esta passagem interpolada, suprimiu-a na sua edição. Pertence seguramente a um autor antigo e muito provavelmente será de Estrabão. Aliás, o mesmo pensamento encontra-se expresso em Dionísio de Halicarnasso, IV, 25.
318. Platão, *Leis*, XII, p. 950: *Theôrous... Puthôde tôi Apóllôni kai eis Olumpian Díi kai és Neméan kai es Isthmôn khre pémphein, koinônoúntas thusiôn kai agônôn toútois toîs theoîs*.
319. *Tà hierà tà koinà tês Héllados* (Tucídides, III, 58). *Theoí homobômioi kai koinoi tôn Hellênôn* (*Idem*, III, 59; V, 18).
320. Aristófanes, *Lysistrata*, v. 1130 ss.
321. Só mais tarde, no tempo de Filipe da Macedônia, os anfictiones se ocuparam dos interesses políticos.
322. Dionísio, IV, 49: *Hina sunerkhómenoi panêgurizôsi kai hestiôntai kai koinôn hierôn metalambánôso*. Varrão, VI, 25: *Latinae feriae, a Latinis populis quibus ex sacris carnem petere jus fuit cum Romanis*. Plínio, *H. N.*, III, 9, 69: *Cum his carnem in monte Albano soliti accipere populi*. Cf. Tito Lívio, XLI, 16. Dionísio, IV, 49: *Enòs taûron koinôs hupò pasôn thuoménou, méros hekástê tò tetagménon lambáneî*.
323. Tito Lívio, V, 1.
324. *Etymologicum magnum*, vº *Prutaneia*; Heródoto, I, 136.
325. Heródoto, I, 146; Tucídides, I, 24; VI, 3, 5; Diodoro, V, 53, 59, 81, 83, 84; Plutarco, *Timoleonte*.
326. Tucídides, III, 34; VI, 4. Varrão, *De ling. lat.*, V, 143: *Coloniae nostrae item conditae ut Roma*.
327. Os atenienses são chamados por Heródoto *pais* dos jônios, VII, 51; VIII, 22.

328. Este pensamento encontra-se muitas vezes expresso entre os antigos: Políbio, XII, 10; Dionísio, III, 7; Tito Lívio, XXVII, 9; Platão, *Leis*, VI; Tucídides, I, 38.
329. Políbio, XXII, 7, 11; Plutarco, *Timoleonte*, 15.
330. Tucídides, VI, 4; Políbio, IX, 7. Estrabão, IV, 1, 4.
331. Heródoto, I, 147; VII, 95.
332. Tucídides, I, 25; escoliasta de Aristófanes, *Nuven*, 385; Isócrates, *Panegírico*, 7, 31.
333. Diodoro, XII, 30; Tucídides, VI, 3.
334. Varrão, *De ling. lat.*, V, 144; Dionísio, II, 52; Plutarco, *Coriolano*, 28.
335. *Éthcos ên arkhíreas ek mêtropóleôs lambánein*, escoliasta de Tucídides, I, 25.
336. Este laço político, apenas tentado em Corinto (Tucídides, I, 56), só verdadeiramente se constituiu nas *cleróquias* de Atenas e nas colônias de Roma; umas e outras são de data relativamente recente, por isso, nada mais aqui nos cumpre acrescentar a seu respeito.
337. Quanto à procissão das *tensae*, vide Tito Lívio, V, 41. Suetônio, *Vespasiano*, 5. Festo (ed. Müller), p. 364.
338. Tito Lívio, XXXIV, 55; XL, 37; Plínio, XXXII, 2, 10.
339. Plauto, *Anfitrião*, II, 2, 145; Ovídio (*Fastos*, V, 421 e segs.) descreve os ritos usados para expulsar as almas do outro mundo: é preciso levantar-se à meia-noite, atravessar, com os pés descalços, a casa, fazer estalar o dedo médio com o polegar, colocar favas pretas na boca e, desviando a cabeça, lançá-las à terra, ao mesmo tempo que se diz: “Aqui tens o que te dou; por estas favas me resgato.” Os espíritos apanham as favas e vão-se embora contentes. Este era o rito antigo.
340. Juvenal, *Sat.*, X, 55. Ainda encontramos testemunhos disto nas placazinhas de chumbo encontradas em Delfos por Carapanos.
341. Cícero, *De divin.*, I, 2: *Nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur*. Valério Máximo, II, 2, 1: *Apud antiquos, non solum publice, sed etiam privatim, nihil gerebatur sine auspicio prius sumpto*.
342. Tito Lívio, XXIV, 10; XXVII, 4; XXVIII, 11, *et alias passim*.
343. Vide, entre outras, as fórmulas que nos dão Catão, *De re rust.*, 160, e Varrão, *De re rust.*, II, 1; I, 37. Cf. Plínio, *H. n.*, XXVIII, 2-5 (4-23). – A lei das Doze Tábuas pune o homem *qui fruges excantassit* (Plínio, XXVIII, 2, 17; Sérvio, *ad Eclogas*, VIII, 99. Cf. Cícero, *De rep.*, IV, 10).
344. Tito Lívio, V, 23: *Curru albis equis juncto... Jovis Solisque equis*. *Idem*, X, 7: *Quis Jovis Optimi Maximi ornatu decoratus, curru curato vectus in Capitolium*. Plínio, *H. N.*, XXXIII, 7, 36: *Jovis simulacri faciem minio inlini solitum triumphantiumque corpora*. Dionísio, II, 34; V, 47. Apiano, *Guerras púnicas*, 66. Cf. Juvenal, X, 38: *In tunica Jovis*.
345. Heródoto, VI, 106: “À notícia de desembarque dos persas, quiseram os espartanos socorrer os atenienses, mas estava-lhes vedado fazê-lo imediatamente, porque não desejavam violar a regra (*tòn nómon*, a regra religiosa), e, por isso, disseram que só entrariam em campanha no dia que fosse lua cheia.” O historiador não nos diz ter sido isto pretexto. E devemos julgar os antigos de harmonia com as suas e não com as nossas crenças.
346. Xenofonte, *Resp. ath.*, III, 2. Sófocles diz ser Atenas a mais piedosa das cidades (*Édipo em Colona*, 1007); Pausânias observa, I, 24, serem os atenienses mais atentos do que os outros povos no concernente ao culto dos deuses.
347. Aristófanes, *Nuven*, 305-309.
348. Platão, *Alcibíades*, II, p. 148.
349. Plutarco, *Sólon*, 21.
350. Repare-se no que Isócrates nos diz sobre a fidelidade dos antepassados para com os velhos ritos, *Areopagítico*, 29-30. Cf. Lísias, *Adv. Nicomach.*, 19: *Tà ek tòn kúrbeôn thúontes*. Demóstenes recorda também o velho princípio que exigia, para os sacrifícios, obediência aos ritos antigos, sem neles nada se omitir ou inovar (*In Neaeram*, 75).
351. Plutarco, *Teseu*, 20, 22, 23.
352. Platão, *Leis*, VII, p. 800: *Hemérai mê katharai all’ apóphrades*. Filócoro, *Fragmentos*, 183. Xenofonte, *Helênicas*, I, 4, 12.
353. Aristófanes, *Paz*, 1084.
354. Tucídides, II, 8. Platão fala também “dos sacrificadores ambulantes e dos adivinhos que assediam as portas dos ricos” (*Política*, II).
355. Aristófanes e o seu escoliasta, *Aves*, 721. Eurípides, *Íon*, 1189.
356. Aristófanes, *Aves*, 596.
357. Aristófanes, *Aves*, 718. Xenofonte, *Memoráveis*, I, 1, 3: “Eles crêm na adivinhação, interrogam as aves, as vozes, os sinais, as entranhas das vítimas.” Xenofonte afirma ter Sócrates acreditado nos augúrios e aconselhado o estudo da predição; *ibid.*, I, 1, 6; IV, 7, 10. Ele próprio era muito supersticioso; acreditava em sonhos (*Anábase*, III, 1; IV, 3); consultava as entranhas das vítimas (*ibid.*, IV, 3), e rodeava-se de adivinhos (*ibid.*, V, 2, 9; VI, 4, 13). Vide em *Anábase* (III, 2) a cena do espirro.
358. Foi ao falar do próprio Péricles que Plutarco nos forneceu mais este pormenor (Plutarco, *Péricles*, 37, conforme Teofrasto).
359. Aristófanes, *Acarânios*, 171.
360. Plutarco, *Teseu*, 22.
361. Aristófanes, *Aves*, 436.
362. Licurgo, *In Leocratem*, I. Aristófanes, *Cavaleiros*, 903, 999, 1171, 1179.
363. Plutarco, *Nícias*, 4, 5, 6, 13.
364. Plutarco, *Nícias*, 23. Tucídides, VI, VII. Diodoro, XII, XIII.
365. Tucídides, I, 105; Plutarco, *Phocion*, 24; Pausânias, I, 26. Xenofonte, *Helênicas*, VI, 4, 17.
366. Aristóteles, *Econom.*, II. O autor cita exemplos de Bizâncio, Atenas, Lâmpsaco, Heracleu Pôntico, Quios, Clazômenas e Éfeso.

367. Pólux, III, 48: *Êsan kai agamíon díkai pollakhoû, kai apsigamíou kai kakogamíou en Lakedaímosi*. Cf. *idem*, VIII, 40: *Graphê agamíou*. Plutarco, *Lisandro*, 30. – Em Roma, havia uma decisão dos censores, que multava os celibatários. Valério Máximo, II, 9; Aulo Gélíio, I, 6; II, 15. Cícero diz também: *Censores... coelibes esse prohibento* (*De legib.*, III, 3).
368. Plutarco, *Licurgo*, 24. Pólux, VIII, 42. Teofrasto, *fragm.* 99.
369. Ateneu, X, 33. Eliano, *H. V.*, II, 38. Teofrasto, *fragm.* 117.
370. Xenofonte, *Resp. Lac.*, 7. Tucídides, I, 6. Plutarco, *Licurgo*, 9. Heráclides do Ponto, *Fragments*, ed. Didot, t. II, p. 211. Plutarco, *Sólón*, 21.
371. Ateneu, XIII, 18. Plutarco, *Cleômenes*, 9. – “Os romanos não admitiam que se devesse deixar ao homem liberdade de casamento, de ter filhos, de viver a seu modo, de oferecer banquetes ou de seguir os seus gostos, sem sofrer uma inspeção e um parecer.” Plutarco, *Catão*, 23.
372. Cícero, *De legib.*, III, 8. Dionísio, II, 15. Plutarco, *Licurgo*, 16.
373. Plutarco, *Sólón*, 20.
374. Aristófanes, *Nuvenus*, 960-965.
375. Platão, *Leis*, VII.
376. Aristófanes, *Nuvenus*, 966-968. Plutarco, *Licurgo*, 21.
377. Xenofonte, *Memor.*, I, 2, 31. Diógenes Laércio, *Tcofr.*, c. 5. Estas duas leis não duraram muito tempo: servem-nos, porém, para demonstrar a onipotência, reconhecida ao Estado, em matéria de instrução.
378. A acusação dizia: *Adikeî Sôkrátes ohûs hê pólis nomízei theoùs ou nomízon*. (Xenofonte, *Memor.*, I, 1). Sobre a regra *graphê asebeías*, vide Plutarco, *Péricles*, 32; o discurso de Lísias contra Andócides; Pólux, VIII, 90.
379. Pólux, VIII, 46. Ulpiano, escoliasta *In Demosth.*, *In Midiam*.
380. Aristóteles, *Política*, III, 8, 2; V, 2, 5. Diodoro, XI, 87. Plutarco, *Aristides*, 1; *Temístocles*, 22. Filócoro, ed. Didot, p. 396. Escoliasta de Aristófanes, *Cavaleiros*, 855.
381. Plutarco, *Publicola*, 12.
382. Cícero, *De legib.*, III, 3.

Livro quarto

1. Cícero, *De oratore*, I, 39; Aulo Gélíio, V, 13.
2. Diodoro, I, 28; Pólux, VIII, 3; *Etymologicum magnum*, p. 395. – Dionísio de Halicarnasso, II, 9; Tito Lívio, X, 6-8; IV, 2; VI, 41.
3. Harpocraton, *vº Zeûs herkeîos*, conforme Hipérides e Demétrio de Falero.
4. Aristóteles, *Política*, V, 5, 3.
5. Aulo Gélíio, XV, 27. Veremos como a clientela se transformou mais tarde; aqui só falaremos dos primeiros séculos de Roma.
6. Dionísio, II, 10: *Oúte hósíon oué thémis psêphon enantían phérein*.
7. Tucídides, II, 15-16, descreve estes antigos costumes, que, na Ática, subsistiram até o seu tempo: *Têi katà khôran autonómôi oikêsei meteikhon ohi Athenaíoi, en toîs agroîs panoikêsíai oikêsantes*. Foi apenas no princípio da guerra do Peloponeso, que o abandonaram *oikías kai hierà hà dià pantòs ên autoîs ek tês katà tò arkaîos politeías pátria*.
8. Tito Lívio, II, 64.
9. *Idem*, II, 56.
10. Dionísio, VI, 46; VII, 19; X, 27.
11. Tito Lívio, XXIX, 27: *Ut ea mihi populo plebique romanae bene verruncent*. – Cícero, *Pro Murena*, I: *Ut ea res mihi magistratuique meo, populo plebique romanae bene atque feliciter eveniat*. – Macróbio (*Saturn.*, I, 17) cita antigo oráculo do adivinho Márcio que dizia: *Praetor qui jus populo plebique dabit*. Que os escritores antigos não tomassem sempre em consideração esta distinção essencial entre o *populus* e a *plebe* não nos surpreenderá, se pensarmos que esta distinção já não existia no tempo em que escreviam. No tempo de Cícero, já de há muito a *plebe* fazia parte do *populus*. Mas as velhas fórmulas continuaram vestígio do tempo em que as duas populações não se confundiam ainda.
12. Aulo Gélíio, XIII, 14; Tito Lívio, I, 33.
13. Só se verifica a existência de *gentes* plebéias nos três últimos séculos da república. A plebe transformou-se então, e à medida que adquiria os direitos dos patrícios, igualmente tomava os seus costumes e se ajustava à sua vida.
14. Varrão, *De ling. lat.*, V, 55; Dionísio, II, 7.
15. Dionísio, X, 32. Cf. Tito Lívio, III, 31.
16. Dionísio, IV, 43.
17. Dionísio, VI, 89: *Hôs héná tôn pollôn*. A expressão *ohi polloí* é a mais freqüentemente empregada por Dionísio como designativa da plebe.
18. Aristóteles, *Política*, III, 9, 8. Plutarco, *Quest. rom.*, 63.
19. Estrabão, XIV, I, 3. Diodoro, IV, 29.
20. Tucídides, I, 18. Heródoto, I, 65.
21. Estrabão, VIII, 5. Plutarco, *Licurgo*, 2.
22. Plutarco, *Licurgo*, 5. Cf. *ibid.*, 8.

23. Aristóteles, *Política*, V, 10, 3, ed. Didot, p. 589. Heráclides, nos *Fragm. dos historiadores gregos* (col. Didot), t. II. p. 210.
24. Aristóteles, *Política*, III, I, 7.
25. Xenofonte, *Resp. Lac.*, 8, 11, 15; *Helênicas*, II, 4, 36; VI, 4, 1. Os éforos tinham a presidência da assembléia, Tucídides, I, 87. Decretavam o recrutamento de soldados, Xenofonte, *Resp. Lac.*, II; *Helen.*, VI, 4, 17. Tinham o direito de julgar os reis, de colocá-los na prisão e de multá-los, Heródoto, VI, 85, 82; Tucídides, I, 131; Plutarco, *Licurgo*, 12; *Ágis*, II; *Apophth. lac.*, p. 221. Aristóteles chama o eforato *arkhê kuría tôn megístôn* (*Política*, II, 6, 14). – Os reis haviam conservado algumas atribuições militares, mas encontramos muitas vezes os éforos a conduzi-los nas suas expedições ou a fazê-los regressar a Esparta (Xenofonte, *Helen.*, VI, 4, 1; Tucídides, V, 63; Plutarco, *Agesilau*, 10, 17, 23, 28; *Lisandro*, 23).
26. Heródoto, VI, 56, 57; Xenofonte, *Resp. Lac.*, 14; Aristóteles, *Política*, III, 9, 2: *Tà pròs toùs theòus apodédotai basileùsi*.
27. Xenofonte, *Resp. Lac.*, 13-15. Heródoto, VI, 56.
28. Heródoto, V, 92. Aristóteles, *Política*, V, 10. Isócrates, *Nicocles*, 24. Plutarco, *De unius in rep. dominatione*, c. 3.
29. Plutarco, *Teseu*, 25; Aristóteles, citado por Plutarco, *ibidem*; Isócrates, *Helena*, 36; Demóstenes, *In Neaeram*, 75. A lenda de Teseu sofreu, sem dúvida alguma, alterações com o tempo, sobretudo por influência do espírito democrático.
30. Plutarco, *Teseu*, 25 e 32. Diodoro, IV, 62.
31. Vide os *Mármore de Paros*, e relacione-se com Pausânias, I, 3, 2; IV, 5; 10; VII, 2, 1; Platão, *Menexenes*, p. 238, c. Eliano, *H. V.*, V, 13.
32. Pausânias, IV, 5, 10.
33. Heráclides do Ponto, nos *Fragments*, t. II. p. 208; Nicolau de Damasco, *Fragm.*, 51. Suidas, vº *Hippoménês*, Diodoro, *Fragm.*, liv. VIII.
34. Pausânias, II, 19.
35. Heródoto, IV, 161. Diodoro, VIII, *Fragm.*
36. Diodoro, VII; Heródoto, V, 92; Pausânias, II, 3 e 4. A *gens* dos Baquíadas compreendia aproximadamente uns 200 membros.
37. Cícero, *De republ.*, II, 8.
38. Tito Lívio, I, 15: *Multitudini gratior quam Patribus*.
39. Tito Lívio, I, 17: *Fremere plebs multiplicatam servitute, centum pro uno dominos factos, nec ultra nisi regem et ab ipsis creatum videbantur passuri*. Cícero, *De rep.*, II, 12: *Senatus tentavit ut ipse gereret sine rege rempublicam; populus id non tulit et regem flagitare non destitit*.
40. Cícero, *De rep.*, II, 13: *Quamquam populus eum curiatis cimitiis regem esse jussu, tamen ipse de suo imperio curiatum legem tulit*. Cf. *ibidem*, II, 17: *Tullus Hostilius, rex creatus, populum de imperio cunsuluit curiatim*; II, 20: *Cunctis populi suffragiis rex est creatus L. Tarquinius, isque de suo imperio legem tulit*. Se estes homens, já investidos na realeza, têm ainda necessidade de lei a conceder-lhes o *imperium*, é porque realeza e *imperium* são coisas distintas. Devemos observar que a palavra *imperium* não designa exclusivamente o comando militar, por aplicar-se também à autoridade civil e política; vide, para exemplos desta significação: Tito Lívio, I, 17; I, 59; XXVI, 28; XXVII, 22; XXXII, 1; Cícero, *De rep.*, II, 13; Tácito, *Anais*, VI, 10; Dion Cássio, XXXIX, 19; LII, 41.
41. A família Júnia era patricia. Dionísio, IV, 60. Os Júnios que mais tarde encontramos na história são plebeus.
42. Dionísio, V, 26, 53, 58, 59, 63, 64. Tito Lívio não menciona estes fatos, mas a eles alude, ao dizer terem-se os patrícios obrigado a fazer concessões à plebe, *inservire plebi* (II, 21).
43. Tucídides, II, 15-16.
44. Píndaro, *Isth.*, I, 41; Pausânias, VIII, 11; IX, 5.
45. Plutarco, *Quest. gr.*, 1.
46. Aristóteles, *Política*, V, 5, 2.
47. *Idem*, *ibidem*, III, 9, 8; VI, 3, 8.
48. *Idem*, *ibidem*, V, 5, 4.
49. *Hippóbotai*, Heródoto, V, 77. Plutarco, *Péricles*, 23. Estrabão, X, 1, 8: *hê tôn híppobotôn kalouménê políteía epekrátei, proéstésan gâr apò timêmátôn ándres aristokratikôes arkhontes*. Aristóteles, *Política*, IV, 3, 2: *Epì tôn arkhaíon khrónôn hósais pólesin en toîs hippois hê dúnamis ên, oligarkhíai parà toutois êsan*.
50. Heródoto, VII, 155. Diodoro, VIII, 5. Dionísio, VI, 62.
51. A partilha do patrimônio já é de lei em Roma por meados do século V: a lei das Doze Tábuas admite a *actio familiae erciscundae* (Gaio, no *Digesto*, X, 2, 1).
52. Aristóteles, *Política*, V, 5, 2; ed. Didot, p. 571.
53. Tito Lívio, II, 1: *Primoribus equestris gradus lectis*.
54. Vide Belot, *Histoire des chevaliers romains*, liv. I, c. 2.
55. Tito Lívio, II, 1: *Qui patres quique conscripti essent*. Festo, ed. Müller, p. 41: *Conscripti dicenbantur qui ex equestri ordine patribus ascribebantur*. Distinguiam-se durante muitos séculos os *patres* dos *conscripti*; vide Plutarco, *Quest. rom.*, 58.
56. Plutarco, *Rômulo*, 13. Dionísio, II, 9-10.
57. Sobre este assunto, veja-se um fato curioso narrado por Plutarco na *Vida de Mário*, 5. Cf. Cícero, *De oratore*, I, 39.
58. Tito Lívio, XXXIX, 19.
59. Dionísio, V, 20; IX, 5. Tito Lívio, II, 16.
60. Festo, vº *Patres*, ed. Müller, p. 246.
61. Catão, *De re rust.*, Columela, XI, 1, 19.

62. Este termo está empregado no sentido de serviçal, em Hesíodo, *Opera et dies*, V, 563, e na *Odisséia*, IV, 644. Dionísio de Halicarnasso, II, 9, compara os antigos tetras de Atenas aos clientes de Roma.

63. Plutarco, *Sólon*, 13: *Egeôrgoun toîs plousíois hekta tôn genoménôn teloûntes, eleteóroi pros agoreuómenoi kai thêtes*. Pólux, IV, 165: *Hektêmóroi d' ohi pélatai par' Attikoîs*. *Idem*, VII, 151: *Epimortos gê epì solôni, hê epì mérei geôrgouménê*.

64. Sólon, edição Bach, pp. 104, 105: *Gê douleúouta*. Plutarco, *Sólon*, 15, *Gê hupokeiménê*.

65. Plutarco fala de *hóroi*. No tempo de Plutarco, como já no tempo de Demóstenes, havia *hóroi* hipotecárias. Na época de Sólon, o *hóros* não era, nem mesmo podia ser, senão o *terminus*, atributo e garantia do direito de propriedade. No caso que nos ocupa, o *hóros* indicava, sobre o campo ocupado pelo teta, o domínio útil do eupátrida.

66. A propriedade pertencia então à família, mais que à pessoa. Só mais tarde, o direito de propriedade apareceu como direito subjetivo. Só então a hipoteca pôde ter uso corrente; mesmo assim, só foi adotada no direito ateniense com o subterfúgio de venda sob condição de resgate.

67. Aristóteles, *Política*, II, 9, 2: *Kai douleúonta tôn dêmon paûsai*.

68. O liberto tornava-se em cliente. A identidade entre estes dois termos está assinalada por uma passagem de Dionísio, IV, 23.

69. *Digesto*, liv. XXV, tit. 2, 5; liv. L. tit. 16, 195. Valério Máximo, V, 1, 4. Suetônio, *Cláudio*, 25. Díon Cássio, LV. Em Atenas havia idêntica legislação; vide Lísias e Hipérides em Harpocraton, vº *Apostasion*. Demóstenes, *In Aristogitonem*, e Suidas, vº *Anagkaion*. Os deveres dos libertos acham-se enumerados em Platão, *Leis*, XI, p. 915. Todavia, parece suficientemente claro não estarem no tempo de Platão em observância estas velhas leis.

70. Festo, vº *Patres*.

71. *Institutas*, de Justiniano, III, 7.

72. Tito Lívio, II, 16: *Atti Clausi clientibus civitas data*, II, 64: *Per patres clientesque patrum consules creati*.

73. Tito Lívio, II, 56.

74. Dionísio, VII, 19; X, 27.

75. *Inculti per secessionem plebis agri*, Tito Lívio, II, 34.

76. Tito Lívio, VI, 48.

77. Cícero, *De oratore*, I, 39.

78. Algumas vezes se deu o nome de rei a estes chefes populares quando descendiam de famílias religiosas, Heródoto, V, 92.

79. Heródoto, V, 92. Aristóteles, *Política*, V, 9, 22. Diodoro, VII, 2. Pausânias, II, 3-4. Nicolau de Damasco, *frag.* 58.

80. Heródoto, I, 20; V, 67, 68; Aristóteles, *Política*, III, 8, 3; V, 4, 5; V, 8, 4; Plutarco, *Sólon*, 14.

81. Heródoto, VII, 155. Diodoro, XIII, 22. Aristóteles, V, 2, 6.

82. Aristóteles nota ter sido a constituição oligárquica norma em todas as cidades antigas onde a cavalaria foi arma dominante, *Política*, IV, 3, 2.

83. Varrão, *De ling. lat.*, VI, 13.

84. Dionísio, IV, 5. Platão, *Hiparco*. Harpocraton, vº *Hermaí*.

85. Heráclides, nos *Fragmentos dos hist. gregos*, coleção Didot, t. II. p. 217.

86. Fazemos exceção para Roma, onde a nobreza, transformando-se, conservou prestígio e força.

87. Plutarco, *Sólon*, 12. Diógenes Laércio, I, 110. Cícero, *De leg.*, II, 11. Ateneu, XIII, 76.

88. Quanto às quatro novas classes e com referência aos *timêmata*, vide Plutarco, *Sólon*, 18; Aristóteles, citado por Harpocraton, vº *Híppas*; Pólux, VIII, 129.

89. Eurípides, *Fenícias*. Aléxis, em Ateneu, IV, 49.

90. Quanto à aliança de Pisístrato com as classes inferiores, veja-se Heródoto, I, 59; Plutarco, *Sólon*, 29, 30; Aristóteles, *Política*, V, 4, 5, ed. Didot, p. 571.

91. Heródoto, I, 59, e Tucídides, VI, 54, afirmam ter Pisístrato mantido a constituição e as leis estabelecidas, que eram as leis e a constituição de Sólon.

92. Heródoto, V, 63-65; VI, 123; Tucídides, I, 20; VI, 54-59. Estes dois historiadores mostram muito claramente como a tirania foi derrubada, não por Armódio e Aristogíton, mas pelos espartanos. A lenda ateniense alterou os fatos.

93. Heródoto, V, 66-69, dá uma idéia bastante nítida da luta de Clístenes contra Iságoras e da sua aliança com as classes inferiores; cf. Isócrates, *Peri antidóseos*, c. 232.

94. Heródoto, I, 66, 69.

95. Ésquines, *In Ctesiph.*, 30. Demóstenes, *In Eubul.* Pólux, VIII, 19, 95, 107.

96. Aristóteles, *Política*, III, 1, 10. Escoliasta de Ésquines, edição Didot, p. 511.

97. As antigas fratrias e os *gênê* não se suprimiram; muito pelo contrário, subsistiram ainda, ficando até o fim da história grega; os oradores falam-nos a esse respeito (Demóstenes, *In Macart.*, 14, 57; *In Neaeram*, 61; *In Eubulid.*, 23, 54; Iseu, *De Cironis her.*, 19). As inscrições mencionam ainda os seus atos e decretos (Boeckh, t. I, p. 106; t. II, p. 650; Ross, *Demi*, p. 24; Kohler, *nos* 598, 599 e 600); mas estas fratrias e este *gênê* só tiveram categoria religiosa, sem nenhum valor na ordem política.

98. Heródoto, V, 67, 68. Aristóteles, *Política*, VII, 2, 11. Pausânias, V, 9.

99. Aristóteles, *Política*, VI, 2, 11, edição Didot, pp. 594, 595.

100. Tito Lívio, I, 47. Dionísio, IV, 13. Já os reis precedentes faziam a partilha das terras tomadas ao inimigo, mas não temos certeza de a esta já admitirem a plebe.

101. Dionísio, IV, 13; IV, 43.

102. Dionísio, IV, 26.

103. Os historiadores modernos contam ordinariamente seis classes. Mas na realidade não houve mais do que cinco: Cícero, *De republ.*, II, 22; Aulo Gélíio, X, 28. Os cavaleiros de um lado, e os proletários de outro lado, estavam fora das classes. – Notemos, além disso, que a palavra *classis* não teve, na língua antiga, sentido análogo ao emprestado hoje ao vocábulo *classe*; este termo significava corpo de tropas. (Fábio, Pictor, em Aulo Gélíio, X, 15; *ibid.*, I, 11; Festo, edição Müller, pp. 189 e 225.) Isto nos indica ter sido a divisão estabelecida por Sêrvio mais militar do que política.

104. Dionísio de Halicarnasso descreve-nos em poucas palavras a fisionomia destas assembléias centurias: *Sunêi tò plêthos eistò Areion pedíon, hupò lokharoís kai sêmeíois tetagménon, ôsper en polémôi* (VII, 59). Cf. *Idem*, IV, 84: *Ékhontas tà hópla*.

105. Parece-nos incontestável terem sido os comícios por centúrias simples assembléias do exército romano. A confirmar o que dizemos, apontamos em primeiro lugar o fato de esta assembléia muitas vezes receber o nome de *exército*, nos escritores latinos: *urbanus exercitus*, Varrão, VI, 93; *Cum comitiorum causa exercitus eductus esset*, Tito Lívio, XXXIX, 15; *Miles ad suffragia vocatur et comitia centuriata dicuntur*, Ampélio, 48; em segundo lugar, serem os comícios convocados exatamente como o exército quando entrava em campanha, isto é, ao som de trombeta (Varrão, V, 91), dois estandartes flutuando sobre a cidadela, um vermelho para chamar a infantaria e outro verde-escuro para a cavalaria; em terceiro lugar, realizaram-se sempre estes comícios no campo de Marte, porque o exército não podia reunir-se dentro dos muros da urbe (Aulo Gélíio, XV, 27); em quarto lugar, serem estas assembléias compostas por todos quantos usavam armas (Dion Cássio, XXXVII, 28), e parece mesmo em princípio ali terem comparecido armados (Dionísio, IV, 84, *in fine*); em quinto lugar, distribuírem-se por centúrias, de um lado a infantaria, de outro a cavalaria; em sexto lugar, cada centúria ter à frente o seu centurião e a sua insígnia, *hôsper en polémôi*, Dionísio VII, 59; em sétimo lugar, e finalmente, os sexagenários, não fazendo parte do exército, não tinham o direito de votar nestes comícios, pelo menos durante os primeiros séculos: Macróbio, I, 5; Festo, vº *Depontani*. Acrescentemos que na língua antiga a palavra *classis* significa corpo de tropa e a palavra *centúria* uma companhia militar. – Os proletários não apareceram logo de entrada nesta assembléia, mas, como era costume formarem no exército uma centúria empregada nos trabalhos, igualmente puderam formar uma centúria nestes comícios.

106. Cássio Hémina, em Nônio, liv. II, vº *Plevitas*.

107. Varrão, *De ling. lat.*, VII, 105. Tito Lívio, VIII, 28. Aulo Gélíio, XX, 1. Festo, vº *Nexuri*.

108. Dionísio, VI, 45; VI, 79.

109. Tito Lívio, IV, 6: *Foedere icto cum plebe*. Dionísio, VI, 89, refere formalmente os feciais. O texto desse tratado, chamado *lex sacrata*, conservou-se durante muito tempo em Roma; Dionísio cita dele algumas passagens (VI, 89; X, 32; X, 42). Cf. Festo, p. 318.

110. Tito Lívio, II, 33: *Concessum ut plebi sui magistratus essent*.

111. Dionísio, X, 4.

112. Plutarco, *Quest. rom.*, 81: *Kôlusin arkhês mallon ê arkhên*. Tito Lívio, II, 56, mostra que, para o patrício, o tribuno era um *privatus, sine imperio, sine magistratu*. Só por vício de linguagem, pois, tem sido a palavra *magistratus* algumas vezes dada aos tribunos. O tribunado estava muito modificado quando, em arroubo de oratória, Cícero com verdade lhe chama *sanctissimus magistratus* (*Pro Sextio*, 38).

113. Tito Lívio esqueceu-se de falar desta cerimônia no momento da instituição do tribunado, mas refere-se a ela ao tratar do restabelecimento dele, em 449: *Ipsis quoque tribunis, ut sacrosancti viderentur, relatis quibusdam caerimoniis, renovarunt et inviolatos eos quum religione tum lege fecerunt* (III, 55). Dionísio indica, com idêntica clareza, a intervenção da religião: *Hieràn kai megálais esphalisménên ek thêon anágkais* (IX, 47).

114. Dionísio, VI, 89: *Dêmárhôn sômata hierà kai panagê*. *Idem*, IX, 48: *Sômasin hieroís*.

115. *Idem*, VI, 89: *Tôi ágei enékhesthai*. Zonaras, t. I, p. 56.

116. Plutarco, *Quest. rom.*, 81: *Pâsi nómos estí kathaíresthai kai hagnízesthai tò sôma katháper memiasménon*.

117. Dionísio, VI, 89; Tito Lívio, III, 55.

118. *Idem*, X, 32: *Oúte árkhonti oúte idiôtêi sunekhôreíto práttein oudén enantíon dêmárhôi*. Dionísio diz ser esta frase um dos artigos da *lex sacrata*.

119. *Idem*, VI, 89: *Hôs ágei tôn megístôn enókhais*.

120. *Tribuni antiquitus creati, non juri dicundo nec causis querelisque de absentibus noscendis, sed intercessionibus faciendis quibus praesentes fuissent, ut injuria quae coram fieret arceretur*. Aulo Gélíio, XIII, 12.

121. Plutarco, *Quest. rom.*, 81: *Hôsper bômos*.

122. Aulo Gélíio, XV, 27. Dionísio, VIII, 87; VI, 90.

123. Tito Lívio, II, 56, 12: *Tribunos non populi, sed plebis*.

124. Tito Lívio, II, 60. Dionísio, VII, 16. Festo, vº *Scita plebis*. Precisamos sublinhar que nos referimos aqui aos primeiros tempos. Os patrícios achavam-se inscritos nas tribos, mas sem figurarem realmente nas assembléias que se reuniam sem auspícios e sem cerimônias religiosas, e às quais, durante muito tempo, não reconheciam nenhum valor legal.

125. Encontra-se afirmado em numerosos textos ter já existido legislação escrita muito antes da dos decênviros; Dionísio, X, I; III, 36; Cícero, *De rep.*, II, 14; Pompônio, no *Digesto*, I, 2. Muitas das suas velhas leis acham-se citadas em Plínio, XIV, 12; XXXII, 2; em Sêrvio, *ad Eclogas*, IV, 43; *ad Georg.*, III, 387; em Festo, *passim*.

126. Tito Lívio, III, 31. Dionísio, X, 4.

127. Júlio Obsequente, 16.

128. Tito Lívio, V, 12; VI, 34; VI, 39.

129. Tito Lívio, VI, 41.
130. Tito Lívio, IV, 49.
131. *Idem*, VI, 42.
132. Tito Lívio, X, 6: *Deos visuros ne sacra sua polluantur*. Tito Lívio parece acreditar que este argumento era artificioso; mas, na época que se elaborou, as crenças não estavam tão enfraquecidas (301 antes da nossa era) que não pudesse semelhante linguagem ser sinceríssima na boca de muitos patrícios.
133. As dignidades de rei dos sacrifícios, de flâmines, de sálíos e de vestais a que não se atribuía nenhuma importância política foram abandonadas sem perigo nas mãos do patriciado, que continuou sendo casta sagrada, embora não mais voltando a ser casta dominante.
134. Tito Lívio, VII, 17; IX, 33, 34.
135. Gaio, III, 17; III, 24. Ulpiano, XVI, 4. Cícero, *De invent.*, I, 5.
136. Gaio, no *Digesto*, X, 2, 1.
137. Ulpiano, *Frag.*, X, 1.
138. Havia também o testamento *in procinctu*, mas não temos dados suficientes sobre esta espécie de testamento; talvez fosse para o testamento *calatis comitiis* o que a assembléia por centúrias era para a assembléia por cúrias.
139. Gaio, I, 113-114.
140. Gaio, I, 111: *Quae anno continuo nupta perseverabat*. A *coemptio* tampouco era sistema de casamento que a mulher podia realizar com outro homem que não seu marido, como, por exemplo, com um tutor.
141. Gaio, I, 117, 118. É fora de dúvida não ter sido esta mancipação mais do que fictícia no tempo de Gaio, ainda que originariamente pudesse ter sido verdadeira. Além disso, o casamento por simples *consensus* não tinha aquela natureza de casamento sagrado que estabelece entre os esposos um laço indissolúvel.
142. Aulo Gélíio, XI, 18. Demóstenes, *In Leptinem*, 158. Porfírio, *De abstinentia*, IX.
143. Demóstenes, *In Evergum*, 68-71; *In Macartatum*, 37.
144. *Theomou̓s d' homoí̓os tō̓ikakō̓i te kagothō̓i égrapsa*. Sólon, ed. Boissonade, p. 105.
145. Iseu, *De Apollod. hered.*, 20; *De Pyrrhi hered.*, 51. Demóstenes, *In Macart.*, 51; *In Boeotum de dote*, 22-24.
146. Iseu, *De Aristarchi hered.*, 5; *De Cironis her.*, 31; *De Pyrrhi hered.*, 74; *De Cleon. her.*, 39; Diodoro indica, em XII, 18, uma lei de Carondas análoga a esta.
147. Iseu, *De Hagniae hereditate*, 11-12; *De Apollod. hered.*, 20. Demóstenes, *In Macartatum*, 51.
148. Plutarco, *Sólon*, 21: *En tō̓i gé̓nei tō̓u tethnēkō̓tos édei tà̓ khrēmata katamé̓nein*.
149. Iseu, *De Pyrrhi hered.*, 68. Demóstenes, *In Stephanum*, II, 14. Plutarco, *Sólon*, 21.
150. Plutarco, *Sólon*, 13.
151. Plutarco, *Sólon*, 23.
152. Iseu, *De Pyrrhi hered.*, 8-9, 37-38. Demóstenes, *In Onetorem*, 7, 8; *In Aphobum*, I, 15; *In Boeotum de dote*, 6; *In Phoenippum*, 27; *In Neaeram*, 51, 52. – Não podemos afirmar se a restituição do dote estava estabelecida desde Sólon, mas estava em vigor no tempo de Iseu e de Demóstenes. Há, no entanto, esta observação a se fazer: o velho princípio que exigia que o marido fosse proprietário dos bens trazidos pela mulher continuou sendo preceito legal (ex.: Demóstenes, *In Phoenippum*, 27); mas o marido constituía-se em devedor, perante os *kúrioi* da mulher, por soma igual à do dote e, como garantia, empenhava-lhe os seus próprios bens. Pólux, III, 36; VIII, 142; Boeckh, *Corpus inscript. gr.*, nos 1037 e 2261.
153. Plutarco, *Sólon*, 18.
154. Plutarco, *Sólon*, 25. Segundo Heródoto, I, 29. Sólon ter-se-ia contentado com fazer jurar aos atenienses que observariam estas leis durante dez anos.
155. Dinarca, *In Demosthenem*, 71.
156. Plutarco, *Sólon*, 1 e 18; *Aristides*, 13. Aristóteles, citado em Harpocraton nas palavras *Híppeis*, *Thêtes*. Pólux, VIII, 129. Cf. Iseu, *De Apollod. hered.*, 39: *Hō̓s hippada telō̓n ár̓khein ê̓xíon tà̓s arkhās*.
157. Tito Lívio, I, 43; Dionísio, IV, 20. Aqueles cujo censo não atingia 11500 asses (asse, uma libra) formavam uma única centúria, não tendo por consequência um só sufrágio em 193 e, além disso, era tal o modo de votação, que esta centúria nunca era chamada a apresentar o seu sufrágio.
158. Aristóteles, *Política*, III, 3, 4; VI, 4, 5; Heráclides, nos *Fragmentos dos hist. gregos*, t. II, pp. 217 e 219. Cf. Teógnis, verso 8, 525-529.
159. Para Atenas, vide Xenofonte. *Hipparca*, I, 9. Para Esparta, Xenofonte, *Helênicas*, VI, 4, 10. Para as cidades gregas em geral, Aristóteles, *Política*, VI, 4, 3; edição Didot, p. 597. Cf. Lísias, *In Alcibiad.*, I, 8; II, 7.
160. São os *hoplítai ek katalógou* de que nos fala Tucídides, VI, 43 e VIII, 24. – Aristóteles, *Política*, V, 2, 8, observa que, na guerra do Peloponeso, as derrotas em terra diminuíram a classe rica de Atenas, *dià tò̓ ek katalógou strateúst̓hai*. – Para Roma, vide Tito Lívio, I, 42; Dionísio, IV, 17-20; VII, 59; Salústio, *Jugurtha*, 86; Aulo Gélíio, XVI, 10.
161. *Thêtes ouk estrateú̓outo*, Harpocraton, segundo Aristófanes.
162. Duas passagens de Tucídides mostram-nos que, ainda em seu tempo, as quatro classes se achavam separadas para serviço militar. Os homens das duas primeiras, *pentakosiomedimnos* e cavaleiros, serviam na cavalaria e os homens da terra, zeugitas, eram hoplitas; também o historiador assinala, como exceção singular, terem eles sido empregados como marinheiros em um caso de necessidade urgente (III, 16). Algures, Tucídides, contando as vítimas da peste, ordena-as em três categorias, cavaleiros, hoplitas e, enfim, *ho állos*

óklos, a desprezível multidão (III, 87). – Os tetras foram sendo, pouco a pouco, admitidos no exército (Tucídides, VI, 43; Antifonte, em Harpocraton, vº *Thêtes*).

163. Aristóteles, *Política*, V, 2, 3.

164. Vide o que narra Tucídides, IV, 80.

165. Dinarca, *Adv. Demosthenem*, 71: *Toùs nómous prolégein tòi stratêgôi, tôn parà tôn dêmon pístin axiounti lambánein, paidopoieísthai katà toùs nómous kai gên entòs hórôn kektêsthai*.

166. Isto não quer dizer que o magistrado de Atenas tivesse sido respeitado e principalmente tão temido como os éforos de Esparta, ou os cônsules de Roma. Não só todo magistrado ateniense devia prestar contas ao expirar o seu cargo, como, dentro do próprio ano da sua magistratura, podia ser destituído por um voto do povo (Aristóteles, em Harpocraton, vº *Kuría*; Pólux, VIII, 87; Demóstenes, *In Timotheum*, 9). Os exemplos de semelhante destituição são, no entanto, bastante raros.

167. Ésquino, *In Ctesiph.*, 2. Demóstenes, *In Neaeram*, 3. Lísias, *In Philon.*, 2. Harpocraton, vº *Epilakhôn*.

168. Ésquines, *In Timarch.*, 23; *In Ctesiph.*, 2-6. Dinarca, *In Aristogit.*, 14: *Ho nómos keleúei euxámenon tôn kêruka met' euphêmias pollês, ohútês humîn tò bouleúesthai dídonai*. Demóstenes, *De falsa legat.*, 70: *Tauth' húpér húpôn kath' hekastên tôn ekklêsían eúkhetai ho kêrux nómoi prostetagména*. Cf. Aristófanes, *Thesmoph.*, 25-350. Pólux, VIII, 160.

169. *Dokimasía rhesórôn*. Ésquines, *In Timarchum*, 27-33. Dinarca, *In Demosthenem*, 71.

170. É, pelo menos, o que Aristófanes nos dá a entender, *As vespas*, 691: *Phérei tò sunêgorikón, drakhmên*. O seu anotador acrescenta: *Elámbanon ohi rhêtores drakhmên nóte ounêgóroun húpèr rês póleôs*.

171. Aristófanes, *Cavaleiros*, 1119.

172. Pólux, VIII, 94. Filócoro, *Fragm.*, col. Didot, p. 497.

173. Ateneu, X, 73. Pólux, VIII, 52. Vide G. Perrot, *Hist. du droit public d' Athènes*, cap. II.

174. Vide, quanto a este passo da constituição ateniense, os dois discursos de Demóstenes contra Léptines e contra Timócrates; Ésquines, *In Ctesiphontem*, 38-40; Andócides, *De Mysteriis*, 83-84; Pólux, VIII, 101.

175. Tucídides, III, 43. Demóstenes, *In Timocratem*.

176. Calcula-se haver 6 000 heliastas para, pouco mais ou menos, 18 000 cidadãos; mas devemos suprimir deste último número todos os menores de trinta anos, os doentes, os ausentes, os homens que andavam na guerra, os atingidos pela atonia e, enfim, todos os manifestamente incapazes de julgar.

177. *Misthòs ekklēsiastikós*, Aristófanes, *Eccles.*, 280 s. – *Misthòs dikastikós*, Aristóteles, *Política*, II, 9, 3; Aristófanes, *Cavaleiros*, 51, 255; *As vespas*, 682.

178. Xenofonte, *Resp. Ath.*, I, 13: *Khorêgousin ohi plousioi, khorêgêitai dê ho dêmos, triêrarkhoûti kai gumnasiarkhoûsian ohi ploúsioi, ho dê dêmos triêrarkhêitai kai gumnasiarkhêitai. Axioi oûn argúrion lambánein hó dêmos kai áidôn kai tréghôn kai orkhoúmenos, hína autós te ékhêi kai ohi ploúsioi penésteroi gínôntai*. Cf. Aristófanes, *Cavaleiros*, V, 293 s.

179. Plutarco, *Quest. greg.*, 18.

180. Aristóteles, *Política*, V, 4, 3.

181. Tucídides, VIII, 21.

182. Plutarco, *Díon.*, 37, 38.

183. Políbio, XV, 21, 3: *Hína diairôntai tàs allêlôn ousías*.

184. Políbio, VII, 10, ed. Didot.

185. Aristóteles, *Política*, V, 7, 19. Plutarco, *Lisandro*, 19.

186. Heráclides do Ponto, em Ateneu, XII, 26. – Está muito em costume acusar-se a democracia ateniense de ter dado à Grécia o exemplo dos excessos e das perturbações. Atenas foi, pelo contrário, quase a única cidade grega nossa conhecida que não viu dentro de seus muros essa horrível guerra entre os ricos e os pobres. Este povo inteligente e moderado tinha compreendido, desde o dia em que principiara a série de revoluções, caminhar-se para um tempo em que nada mais que o trabalho poderia salvar a sociedade. Estimulou-o, pois, e tornou-o digno de honras. Sólon havia prescrito que todo homem que não tivesse nenhuma ocupação fosse privado de direitos políticos. Péricles quisera que nenhum escravo pusesse mão na construção dos grandes monumentos que levantou e reservou todo esse trabalho para os homens livres. A propriedade estava, além disso, de tal modo fracionada que no fim do século quinto se calculava em mais de dez mil cidadãos os que, no pequeno território da Ática, eram proprietários de bens de raiz, contra somente cinco mil que não eram. (Dionísio de Halicarnasso, *De Lysia*, 32). Portanto, Atenas, vivendo em regime econômico pouco melhor do que o de outras cidades, foi menos perturbada que o resto da Grécia. A guerra dos pobres contra os ricos existiu lá, assim como alhures, mas foi menos violenta e não gerou graves motins, porque se limitou ao sistema de impostos e de liturgias que arruinaram a classe rica, ao sistema judiciário que a fez tremer e a esmagou, mas que, pelo menos, nunca chegou à extinção das dívidas e à distribuição das terras.

187. Aristóteles, *Política*, V, 8, 2-3; V, 4, 5.

188. Tucídides, I, 18.

189. Tucídides, V, 68.

190. Plutarco, *Licurgo*, 8.

191. Plutarco, *Licurgo*, 5: *Tohus arístous prosêge*.

192. Aristóteles, *Política*, V, 10, 3, (ed. Didot, p. 589).

193. *Idem, ibid.*, II, 6, 18 e 11. Cf. Plutarco, *Ágis*, 5.

194. Miron de Priene, em Ateneu, VI.

195. Teopompo, em Ateneu, VI.
196. Ateneu, VI, 102. Plutarco, *Cleômenes*, 8. Eliano, XII, 43.
197. Aristóteles, *Política*, VIII, 6 (V, 6). Xenofonte, *Helênicas*, V, 3, 9.
198. Xenofonte, *Helênicas*, III, 3, 6.
199. Xenofonte, *Helên.*, III, 3, 5.
200. *Idem*, *Resp. Lac.*, 10.
201. Demóstenes, *In Leptinem*, 107.
202. *Athlon* ou *Nikêterion tês aretês*. Aristóteles, II, 6, 15; Demóstenes, *In Lept.*, 107; Plutarco, *Licurgo*, 26.
203. Aristóteles, *Polít.*, II, 6, 18, qualifica de puerilidade esta forma de eleição, *paidariôdês*; está descrita em Plutarco, *Licurgo*, 26.
204. Aristóteles, *Polít.*, II, 6, 5; V, 6, 7.
205. Demóstenes, *In Lept.*, 107. Xenofonte, *Gov. de Laced.*, 10.
206. Aristóteles, *Política*, V, 6, 2.
207. Aristóteles, *Política*, V, 1, 5. Tucídides, I, 13, 2.
208. *Idem*, *ibidem*, II, 6, 14.
209. Xenofonte, *Helênicas*, III, 3.
210. Plutarco, *Ágis*, 5.
211. Políbio, XIII, 6; XVI, 12; Tito Lívio, XXXII, 38 40; XXXIV, 26, 27.

Livro quinto

1. Aristóteles, *Política*, II, 5, 12; IV, 5; IV, 7, 2; VII, 4 (VI, 4).
2. Pseudo-Plutarco, *Fortuna de Alexandre*, I.
3. A concepção de cidade universal encontra-se em Sêneca, *Ad Marciam*, 4; *De tranquillitate*, 14; em Plutarco, *De exilio*; em Marco Aurélio: “Como Antonino, tenho Roma por pátria; como homem, o mundo.”
4. A origem troiana de Roma era juízo acolhido já antes mesmo de Roma ter freqüentes relações com o Oriente. Um velho adivinho dera ao romano, em certo presságio, dizendo respeito à Segunda Guerra Púnica, o epíteto de *trojugena*, Tito Lívio, XXV, 12.
5. Tito Lívio, I, 5 e 7. Virgílio, VIII. Ovídio, *Fast.*, I, 579. Plutarco, *Quest. rom.*, 76. Estrabão, V, 3, 3. Dionísio, I, 31, 79, 89.
6. Dionísio, I, 45; I, 85. Varrão, *De ling. lat.*, V, 42. Virgílio, VIII, 358. Plínio, *Hist. Nat.*, III, 68.
7. Os antigos sempre supuseram os três nomes das tribos primitivas, como sendo: um, nome latino; outro, sabino; e o terceiro, etrusco.
8. Dionísio, I, 85: *Ek tou trôikou tò eugenéstaton nomizómenon, ex ohû geneaí tines éti periêsan eis emé, pentêkonta palista oîkoi*. – Cf. Juvenal, I, 99; Sérvio, *ad Aen.*, V, 117, 123.
9. Plutarco, *Quest. rom.*, 76.
10. Tito Lívio, I, 7; IX, 29.
11. Cedo os romanos fingiram ligar a sua origem a Tróia; vide Tito Lívio, XXXVII, 37; XXIX, 12. Do mesmo modo, também cedo testemunharam o seu parentesco com a urbe de Segesta (Cícero, *In Verrem*, IV, 33; V, 47), com a ilha de Samotrácia (Sérvio, *ad Aen.*, III, 12), com os peloponésios (Pausânias, VIII, 43) e com os gregos (Estrabão, V, 3, 5).
12. Dionísio, II, 30; Plutarco, *Rômulo*, 14, 15, 19; Cícero, *De rep.*, II, 7. Se examinarmos atentamente as narrativas dos três historiadores e as expressões que empregam, verificaremos todas as características do casamento antigo, e, por isso, somos levados a supor que esta lenda dos sabinos, que, com o tempo, se tornou a história de um rapto, tenha sido originariamente a lenda da aquisição do *connubium* com os sabinos. Parece que assim Cícero já a compreendia: *Sabinorum connubia conjunxisse*, *De orat.*, I, 9.
13. Tito Lívio, IX, 43; XXIII, 4.
14. *Sacris communicatis*, Cícero, *De rep.*, 11, 7.
15. Tito Lívio, I, 45. Dionísio, IV, 48, 49.
16. Tito Lívio, V, 21, 22; VI, 29. Ovídio, *Fast.*, III, 837, 843. Plutarco, *Paralelo das hist. greg. e rom.*, 75.
17. Cíncio, citado por Arnóbio, *Adv. gentes*, III, 38.
18. Tucídides, III, 69-72; IV, 46-48; III, 82.
19. Tucídides, III, 47. Xenofonte, *Helênicas*, VI.
20. Dionísio, VI, 2.
21. Tito Lívio, IV, 9, 10.
22. Tito Lívio, VIII, 11.
23. Tito Lívio, IX, 24, 25.
24. Tito Lívio, IX, 32; X, 3.
25. Tito Lívio, XXIII, 13, 14, 39; XXIV, 2: *Unus velut morbus invaserat omnes Italie civitates, ut plebs ab optimatibus dissentiret, senatus Romanis faveret, plebs ad Poenos, rem traheret*.

26. Plínio, XIV, 1, 5: *Senator censu legi, judex, fieri, censu, magistratum ducemque nihil magis exornare quam censum*. O que Plínio diz aqui não se aplica apenas aos últimos tempos da república. Em Roma, houve sempre um censo para ser senador, um censo para ser cavaleiro, e até mesmo para ser legionário; quando houve corpo de juizes, era preciso ser rico para dele fazer parte, de modo que o direito de julgar foi sempre privilégio das classes superiores.

27. Tito Lívio, XXXIV, 31.

28. Tito Lívio, I, 38; VII, 31; IX, 20; XXVI, 16; XXVIII, 34. Cícero, *De lege agr.*, I, 6; II, 32. Festo, vº *Praefecturae*.

29. Cícero, *Pro Balbo*, 16.

30. Tito Lívio, XLV, 18. Cícero, *Ad Att.* VI, 1; VI, 2. Apiano, *Guerras civis*, I, 102. Tácito, XV, 45.

31. Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, I, 23. Boeckh, *Corp. inscr.*, *passim*.

32. Mais tarde, Roma ressuscitou por toda a parte o regime municipal, mas deve-se notar que o regime municipal do império só aparentemente se mostrava semelhante ao dos tempos anteriores porque deste não teve nem os princípios nem o espírito. A cidade gaulesa ou grega do século dos Antoninos é completamente diferente da cidade antiga.

33. Gaio, IV, 103-106.

34. Sobre a instituição do patronato e da clientela aplicada às urbes submetidas e às províncias, vide Cícero, *De officiis*, II, 11; *In Caecilium*, 4; *In Verrem*, III, 18; Dionísio, II, 11; Tito Lívio, XXV, 29; Valério Máximo, IV, 3, 6; Apiano, *Guerras civis*, II, 4.

35. E mais tarde, nos do *ager italicus*.

36. Gaio, II, 7: *In provinciali solo dominium populi romani est*. Cf. Cícero, *Pro Flacco*, 32.

37. Gaio, I, 54; II, 5, 6, 7.

38. Tito Lívio, VIII, 3, 4, 5.

39. Tito Lívio, VIII, 5; a lenda acrescenta ter sido o autor de proposta tão ímpia, tão contrária aos velhos princípios das religiões políadas, ferido de morte repentina pelos deuses, ao sair da cúria.

40. Apiano, *Guerras civis*, II, 26. Cf. Gaio, I, 95.

41. Tito Lívio, XXXIX, 3.

42. Por isso se lhe chamou, desde então, em direito, *res Mancipi*. Ulpiano, XIX, 1. O *jus italicum*, que existia, segundo todas as aparências, no tempo de Cícero, aparece referido pela primeira vez em Plínio, *História natural*, III, 3, 25; III, 21, 139; mas já se aplica, por extensão natural, ao território de muitas urbes situadas no centro das províncias. Vide *Digesto*, liv. L, título 15.

43. Os gregos tinham erguido templos à deusa Roma, desde o ano 195, quer dizer, antes da conquista da Grécia. Tácito, *Anais*, IV, 56; Tito Lívio, XLIII, 6.

44. Suetônio, *Nero*, 24. Petronio, 57. Ulpiano, III. Gaio, I, 16, 17.

45. Tornava-se estrangeiro relativamente à própria família quando esta não tivesse, como ele, o direito de cidade. Não herdava dela. Plínio, *Panegírico*, 37.

46. Cícero, *Pro Balbo*, 28; *Pro Archia*, 5; *Pro Caecina*, 36. Cornélio Nepos, *Atticus*, 3. A Grécia havia muito tempo que abandonara este princípio, mas Roma mantinha-se-lhe fiel.

47. *Antoninus Pius jus romanae civitatis omnibus subjectis donavit* (Justiniano, *Novelas*, 78, cap. 5). *In orbe romano qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonini, cives romani effecti sunt* (Ulpiano, no *Digesto*, liv. I, tit. 5-17). Além disso, sabemos por Espartiano que Caracala se fazia chamar Antonino nos atos oficiais. Díon Cássio diz-nos (LXVII, 9) ter Caracala concedido a todos os habitantes do império o direito de cidadania romana para generalizar o imposto do vigésimo sobre as alforrias e as sucessões, que os *peregrini* não pagavam. A distinção entre peregrinos, latinos e cidadãos não desapareceu inteiramente, pois a encontramos ainda em Ulpiano e no *Código*; parecia natural, com efeito, que os escravos libertos não se tornassem logo cidadãos romanos, mas passassem por todas as antigas categorias que separavam a servidão do direito de cidade. Vê-se também, por certos indícios, que a distinção entre terras itálicas e terras provinciais subsistiu ainda por bastante tempo (*Código*, VII, 25; VII, 31; X, 39; *Digesto*, liv. L, tit. 1). Deste modo, a urbe de Tiro, na Fenícia, ainda depois de Caracala, ficou gozando, por privilégio, do direito itálico (*Digesto*, liv. V, tit. 15); e a conservação desta distinção explica-se pelo interesse que os imperadores tinham em não se privarem, por vontade, dos tributos que o solo provincial pagava ao fisco.

Glossário

ORGANIZADO POR FERNANDO DE AGUIAR

Abdera. Cidade da Trácia, junto ao mar Egeu e pátria de Demócrito e de Protágoras. Os seus habitantes (*abderitas*) passaram à história, célebres pela sua loucura.

Ab intestato. Loc. lat. sign. *o que não faz testamento*. Diz-se da sucessão de uma pessoa que morreu sem ter testamentado; assim, a sucessão *ab intestato* opõe-se à sucessão testamentária. Por extensão, diz-se também dos herdeiros chamados pela lei à sucessão legal por oposição aos herdeiros testamentários.

Ablução. (Lat. *ablutio*.) Purificação religiosa entre os orientais, que consistia em lavar o corpo ou uma parte do corpo. Também entre romanos e gregos, purificação com a água lustral. Vide *Lustração*.

Abraão. Patriarca hebreu, nascido em Ur, na Caldéia, descendente de Sem na 10ª geração, tio de Lot, marido de Sara, pai de Isaac e de Ismael. Obediente à vontade de Deus, foi estabelecer-se na Mesopotâmia, depois em Canaã. Com Abraão concluiu Deus a Sua terceira aliança. Deus, para provar a sua fé, ordena-lhe o sacrifício de seu filho Isaac, que ele vai imolar quando o anjo o manda suspender. Grande figura da Bíblia, o seu nome é célebre em todo o Oriente.

Actio familiae erciscundae. Doze Tábuas, V, 10; *haec actio* (fam. ercisc.) *proficiscitur e lege XII tabularum*; era a ação de partilha da herança. As Doze Tábuas davam o nome de *família* à herança. Era das mais importantes *actio leges*. Como se vê, recebeu inovação nas Doze Tábuas.

Actio leges. Só a proteção dos direitos privados era objeto de procedimento civil romano. As formas processuais mudavam com os tempos. Submissão espontânea das partes ao direito e seus órgãos, o processo surge e perdura na concepção dos romanos como *pacto* arbitral, como anuição ou acatamento pelo tribunal arbitral instituído pelo Estado, como “conflito entre duas vontades individuais” solvido por sentença. A isto é que os romanos chamavam *actio* ou *judicium* – abstraindo-nos de entrar na diversidade pormenorizada destes conceitos – e de *lis* ou *iurgium*. Havia muitas *actio leges*; ex.: *ad exhibendum*; *arbitraria*; *auctoritatis*; *bonae fidei*; *certae credite pecuniae*; *civilis*; *communi dividundo*; *comodati*; *confessoria*; *damni iniuria dati*; *depositi in duplum*; *doli*; *empti*; *ex bona fide*; *ex delicto*; *exercitoria*; *familiae erciscundae*; *ficticia*; *honoraria*; *in factum concepta*; *in rem*; *legis Aquiliae*; *mandati*, etc. Perante o pretor, as *legis actiones* desenvolviam-se segundo o formulário do processo para os vários casos. A *actio* designa, de maneira geral, *todo o ato que tende a fazer surgir ou a conservar direitos*.

Adoção. Ação de adotar um filho. Em Roma, admitia-se a adoção como meio de favorecer a varonia, penhor da linhagem e do culto. Gaio, *Inst.*, I, 156; Cícero, *De legib.*, II, 9. Primitivamente só podiam adotar-se *sui juris*, isto é, homens já isentos do poder de outrem. Mais tarde ampliou-se esta possibilidade a filhos-famílias, que formavam, com esposas *in manu*, escravos e outros *in mancipio*, a classe das pessoas *alieno juri subjectae*. Vide Gélío, *Noites áticas*, V, 19; Gaio, *Inst.*, 49, 99.

Adscripti. Senadores plebeus do senado novo. Vide *Conscript*.

Agamêmnon. Rei de Arvos e Micenas, filho de Plístenes e neto de Atreu, foi o supremo comandante do exército dos gregos contra os troianos. No cerco de Tróia houve entre Agamêmnon e Aquiles uma grande questão por causa da cativa Briséis, que Aquiles tomara. Tomada a cidade, Cassandra, filha de Príamo, predisse que Agamêmnon seria assassinado tão depressa regressasse a casa. Não acreditando, veio efetivamente a morrer nas mãos de Egisto, amante de Clitemnestra. Vide *Clitemnestra*, *Ifigênia*, *Orestes* e *Electra*.

Agatias, o Escolástico. Natural de Myrina, Eólia; advogado, historiador e poeta. Escreveu uma *História*, em cinco livros, dos acontecimentos ocorridos entre 552 e 558; uma coleção de poemas mítico-eróticos em nove livros, os *Dafníacos*, e centenas de epigramas.

Ágis. 1. Nome de vários reis de Esparta. Os mais famosos foram: Ágis III (338-331), que lutou contra a Macedônia, mas foi vencido por Antípatro; Ágis IV (244-241), que quis restabelecer a constituição de Licurgo, mas só conseguiu o ódio da aristocracia. Foi estrangulado por instigação do seu colega Leônidas. 2. Ágis, poeta de *A coroa de Meléagro* (fins do II séc.?), que não se deve também confundir com Ágis de Argos, o mau poeta do tempo de Alexandre.

Agnção. (Lat. *agnatio*.) Linha de parentesco civil por oposição ao parentesco natural (ou cognção).

Agnado. (Lat. *agnatus*.) Entre os romanos, diziam-se agnados todos aqueles que, descendendo de um mesmo tronco comum masculino, compunham a família legal. De fato, a família vivia sob a autoridade do pai, porque da mãe, desviada pelo himeneu dos penates nativos, não podia resultar parentesco, donde, evidentemente, todo o parentesco derivar exclusivamente do pai. Este parentesco era a *agnção*, que provinha, pois, da sujeição, efetiva ou teórica, à *pátria potestas* ou à *manus* do mesmo *paterfamilias*, sem atender a meras relações de consangüinidade. Seguiu sempre a linha masculina, até se extinguir pela incerteza dos graus. Só assim se extinguia. *Jure proprio familiam dicimus plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut jure subjectae*. Digesto, I, 16, 195, § 2º. *Feminarum liberos in familia earum non esse palam et, quia qui nascuntur, patris familiam sequuntur*. Id., 196.

Ágni. Deus do fogo na mitologia védica; é o fogo, quer como elemento da natureza, quer como fogo do sacrifício. Ágni é a personificação do fogo. É um deus todo-poderoso e até certo tempo a principal divindade adorada no panteão hindu. Chama e Sol no Céu, Ágni é na Terra o deus do fogo e do altar.

Agnome. (Lat. *agnomen*.) Apelido que, entre os romanos, se acrescentava ao cognome.

Ágora. (Gr. *agorá*.) A principal praça pública ou mercado nas urbes da antiga Grécia. A mais célebre ágora é a de Atenas, onde se reuniam as assembléias do povo. A ágora era o centro da vida ateniense. No seu interior estavam templos, estátuas etc.

Agorânomos. (Gr. *agoranomos*: *agorá* + *nomos*, lei.) Magistrado que em Atenas tinha a seu cargo a polícia dos mercados, espécie do nosso antigo almotacé.

Agorarca. (Gr. *agorá* + *arke*.) O mesmo magistrado que o agorânomo, mas em Esparta.

Agostinho, Santo (345-430). O mais extraordinário homem do seu tempo e um dos maiores doutores da Igreja – convertido do maniqueísmo por Santo Ambrósio, quando tinha 37 anos, é o maior pensador do seu século, como filósofo e historiador, mas sem esquecer a música nem a teologia. Nasceu em Tagasta (África romana) e morreu em Hipona durante o cerco dos vândalos. Pensador profundo, escreveu esse monumento de erudição e de saber humano que é a *Cidade de Deus* (em 22 livros). Deixou-nos ainda as suas *Confissões*, os *Tratados sobre a graça divina* e o *livre arbítrio*, sobre as escrituras e ainda os seus *Comentários aos Salmos*.

Agrárias, Leis. Leis apresentadas em Roma, em diferentes épocas, com o fim de dar aos plebeus pobres uma parte maior da distribuição das terras do *domínio público*, isto é, das terras conquistadas aos inimigos e que os patrícios monopolizavam para si no máximo. A sua aplicação deu sempre motivo a tumultos, custando a vida aos dois Gracos.

Água lustral. Davam este nome à água em que se tinha apagado um tição aceso, tirado do fogo de um sacrifício. Atribuíam à água lustral grandes virtudes.

Alceste. 1. Filha de Pélias e mulher de Admeto, rei da Tessália. Adoecendo este príncipe, Alceste consultou o oráculo, o qual respondeu que morreria se não conseguisse quem quisesse morrer por ele. Não se oferecendo pessoa alguma para o sacrifício, Alceste dedicou-se-lhe voluntariamente e deu-se em morte em troca da vida de Admeto. Hércules chegou à Tessália no mesmo dia em que Alceste foi sacrificada. Admeto recebeu-o com todas as honras que podia dispensar-lhe e deu-lhe acolhida, a fim de que o seu infortúnio não desse motivo a descuido nos deveres da hospitalidade. Hércules recompensou bem o seu anfitrião, porque se determinou a combater-lhe a morte; depois desceu aos infernos, donde, contra a vontade de Plutão, tirou Alceste e a restituiu a seu marido. 2. Tragédia de Eurípides com este nome.

Alceu. 1. (Séc. VII a.C.) Natural de Lesbos e contemporâneo de Safo. Poeta lírico grego que, a serviço da aristocracia, satirizou o partido democrático. Os fragmentos da sua obra perdida foram encontrados nas *Odes de Píndaro*. Também parece ter existido em Atenas um poeta trágico com o mesmo nome. 2. Na fábula existe também um Alceu, filho de Perseu, e marido de Hipômene, também chamado Hipômene. Foi pai de Anfitrião e avô de Hércules, por esta sua ascendência também chamado Alci-des. Houve outro Alceu, filho de Hércules e que foi o primeiro dos Heráclidas, do nome de Hércules. 3. Ainda Alceu de Mes-sina, *Alkaïos*: poeta de *A coroa de Meléagro* (contemporâneo de Filipe V da Macedônia, fim do século III e princípio do II a.C.) e que não se deve confundir com Alceu de Mitilene. 4. Alceu de Mitilene, *Alkaïos* (*Mutilênaïos*). Também poeta de *A coroa de Meléagro*, não se deve confundi-lo com o antecedente, a menos que a alcunha de Mitilene lhe tenha sido dada por engano; tampouco se deve confundi-lo com o grande poeta lírico de mesmo nome que floresceu em Mitilene cerca de 604 a.C.

Alcífron. Retórico grego do século III a.C., autor de 118 cartas fictícias que nos fornecem preciosos ensinamentos sobre os costumes desse tempo.

Aléxis. Poeta cômico grego do séc. IV a.C.

Ambarvais. (Lat. *ambarvales*.) Festas; sacrifícios em honra de Ceres, deusa dos campos. O povo acompanhava em forma de procissão as vítimas que se deviam imolar, dando volta em roda das searas antes da ceita. Os que presidiam a estas festas eram os doze sacerdotes chamados *Arvais*.

Amburbiais. (Lat. *amburbiales*.) Procissão que os romanos faziam em volta da urbe, levando as vítimas de um sacrifício e com o que terminava a festa chamada *ambarval*.

Amburbial. (Lat. *amburbiale*.) Que dizia respeito ao sacrifício que os romanos faziam depois das amburbiais.

Ambúrbio. Festividade amburbial.

Anábase. (Isto é, a expedição no interior.) 1. Obra histórica de Xenofonte, que narra a expedição de Ciro, o Moço, contra Artaxerxes II, e a Retirada dos Dez Mil, que o próprio autor conduziu (400 a.C.); vide *Xenofonte*. 2. Obra de Arriano sobre a expedição de Anábase ou de Alexandre; resumo elegante de relatos originais e fonte principal da história do herói; vide *Arriano* (séc. II).

Anacreonte. Poeta lírico grego, nascido em Teos, na Lídia, aproximadamente em 560 a.C., tendo morrido em 478. Poeta apaixonado e gracioso, é comunicativo nas suas alegrias, praticando a graça e a delicadeza. Compôs cinco livros de hinos, de elegias, de jambos e de cantos eróticos. Da sua obra só restam fragmentos, o maior deles apenas com oito versos.

Anais. (Lat. *annales*.) Era a história ou narração organizada ano por ano dos fatos importantes da vida da urbe e que, sendo anotados pelos sacerdotes, se guardavam em segredo. Os *annales* de Múcio Cévola, por ex., serviram de valioso subsídio aos livros dos antiquários e aos *Fasti consulares Capitolini* do Império.

Anaxágoras (500-428 a.C.). Nasceu em Clazômene. Filósofo grego da escola jônia e fundador do *teísmo* filosófico; introdutor da idéia de que na origem a inteligência serve e organiza tudo. Foi mestre de Sócrates, Péricles, Eurípides, etc. O livro *Da natureza*, de que só restam 160 versos, é a sua obra mais conhecida.

Anaxarco. Filósofo grego (IV séc. a.C.) da escola de Demócrito. A sua moral é a do hedonismo.

Anaximandro. Filósofo jônio (610-54 a.C.). Discípulo e amigo de Tales. Buscando a origem do Mundo, chamou-lhe *infinito* (*apêiron*), termo negativo que designa o que não está determinado, nem em qualidade, nem em relação. O infinito contém em si mesmo os opostos, como o frio e o calor. Todo nascimento se explica pela separação dos opostos, toda morte pelo regresso à sua união no infinito.

Andócides. Orador e homem de estado ateniense, nascido em 400 a.C.; adversário dos trinta tiranos, que o baniram. Restam de sua autoria três discursos.

Andrônico, Lívio. O mais antigo poeta dramático latino, que viveu no séc. III a.C. Grego de origem, tinha vindo escravo para Roma. Pertence-lhe a glória de ter iniciado os romanos na arte dramática dos gregos, dos quais traduziu numerosas obras, entre elas hinos religiosos, dezenove peças dramáticas e a *Odisséia*. Só conhecemos fragmentariamente a obra.

Anfictião. (Gr. *amphiktion*.) Membro do conselho de representantes dos antigos Estados gregos, que se reunia para deliberar sobre negócios de interesse geral.

Anfictionia. Reunião dos antigos anfictiões; aqueles que tinham direito a ser representados nesse conselho. Tinha mais caráter religioso do que político.

Antífane, ou *Antiphanês* de Macedônia. Poeta de *A coroa de Filipe* e contemporâneo de Tibério e de Calígula. Usou os epigramas sentenciosos.

Antífote (479-411 a.C.). Mestre de Tucídides, que o elogia, teve em Atenas uma escola de Retórica, onde mandou escrever na portada: “Aqui são consolados os infelizes.” Grande e notável na oratória, foi condenado à morte pela cicuta, como acusado de traição à pátria.

Antígona. 1. Filha de Édipo e de Jocasta. Querendo fazer as últimas honras a seu irmão Polínices, apesar da proibição de Creonte, foi condenada por este príncipe cruel a morrer de fome na prisão, onde antes se quis afogar. Hémon, que a devia desposar, matou-se de desespero sobre o seu corpo. 2. Houve ainda outra Antígona, que foi convertida em cegonha por presumir ser mais formosa que Juno. Era filha de Laomedonte.

Antípatro. 1. – de Sídon. *Antipatros*. Poeta de *A coroa de Meléagro*, 180-100 a.C. aprox., e de quem Cícero (*De Orat.*, 3, 50; *De Fato*, II) fala como de notável improvisador, *poeta qui poeta rat versus hexametros alios que variis modis fundere ex tempore*. Muito hábil, mas falho de engenho, Jacobes trata-o de perpétuo imitador de Leônidas, “*perpetus Leonidae imitatur*”. 2. – de Tessalônica. *Antpatrós Thessalonikós*. Outro poeta de *A coroa de Filipe*, contemporâneo de Augusto (fim do séc. I a.C.).

Antístenes. Filósofo grego, nascido em Atenas, discípulo de Sócrates, chefe da escola cínica e mestre de Diógenes (444-365 a.C.). Fez o bem supremo consistir na virtude que se tomava do desprazer das riquezas, grandezas e voluptuosidade do homem.

Apatúrias. Festas solenes que, durante três dias, recordavam a antiga organização de Atenas em comunidades.

Apiano (séc. II). Historiador grego natural de Alexandria, que viveu no tempo de Trajano e Alexandre. Escreveu uma *História romana*, em que seguiu a descrição geográfica, agrupando os acontecimentos segundo o critério de regiões e nações.

Apolo. Filho de Júpiter e de Latona e irmão de Diana. Condutor do carro do Sol, puxado por quatro cavalos, era chamado no Céu Febo e na Terra Apolo. É o deus da poesia, da medicina, da música e das artes: chefe das nove Musas, habitava os montes Parnaso, Hélión, Piério, as margens do Hipocrene e do Permesse, onde ordinariamente pastava o cavalo Pégaso, que costumava montar. Tendo Júpiter fulminado Esculápio por este ter ressuscitado Hipólito, Apolo matou os Cíclopes, que lhe tinham ministrado os raios. Por isso foi expulso do Céu, refugiando-se em casa de Admeto, rei da Tessália, cujos rebanhos guardava e Mercúrio roubou, juntamente com o arco e as flechas de Apolo. Quando se escoavam as águas do dilúvio de Deucalião, matou a serpente Píton, que nascera do limo da terra. A pele da serpente serviu para, nela sentada, a Pitonisa proferir os seus oráculos, sendo os lugares mais célebres onde estes se pronunciavam: Delfos, Leucótoe, Dafne e Clítia. O galo, o gavião e a oliveira estavam consagrados a Apolo.

Apolodoro. 1. Gramático, poeta e mitógrafo grego, nascido em Atenas, no II século a.C. Autor de uma *Biblioteca mitológica*, compilação de fábulas mitológicas. Ainda existiram outros Apolodoros: 2. Pintor ateniense, o primeiro que deu relevo às figuras (fins do séc. V a.C.). 3. – de Damasco, célebre arquiteto, que construiu em Roma o *forum* de Trajano (60-125). 4. – de Pérgamo, retórico grego, que viveu em Roma, no séc. I a.C.

Apolônio de Rodes. 1. Poeta e gramático alexandrino nascido em Naucrátis, falecido aprox. 186 a.C. Autor erudito dos *Argonautias* e psicólogo delicado na análise do amor de Medéia. Os críticos de Calímaco obrigaram-no a exilar-se de Alexandria, indo viver em Rodes. De regresso à Alexandria, foi bibliotecário com Eratóstenes. 2. As aventuras dos argonautas forneceram matéria de dois poemas: um, grego, o de Apolônio de Rodes, e outro, latino, o de Valerius Flaccus.

Applicatio. (*Jus applicationis*.) Dizia-se de alguém que se colocava sob a proteção de pessoa rica e poderosa. Mas esse alguém tinha que ser *pessoa livre* e podia ser qualquer proletário ou homem empobrecido, estrangeiro ou imigrante. Nascia uma relação de fidelidade pessoal entre a pessoa livre que se submetia e a *gens*.

Apuleio, Lúcio (II séc. d.C.). Nasceu na Numídia e estudou em Cartago, Atenas e Roma, empobrecendo pelas viagens que fez para aperfeiçoar os seus conhecimentos. Casando rico, foi acusado pelos herdeiros da viúva com quem se casou, defendendo-se com a sua eloqüentíssima *Apologia*, que o fez ganhar a causa. É notável a obra deste escritor latino. *Metamorfoses* ou *O burro de ouro*, a que Coulanges se refere, é um curioso romance satírico, precursor do *Decameron*.

Aquiles. Filho de Tétis e de Peleu, e o mais famoso dos heróis gregos da *Iliáda*. O nome de Aquiles personifica em todas as línguas a *bravura*; costuma referir-se ao “calcanhar de Aquiles” por ser o único ponto vulnerável do seu corpo; e a “educação de Aquiles” é alusão à maneira viril do seu caráter, para o que o centauro Quíron o alimentou com o tutano de leões.

Árato. Astrônomo e poeta grego do séc. III a.C. sobre cuja vida pouco se conhece. É autor de um célebre poema didático, *Os fenômenos*, em que apresenta o quadro dos conhecimentos da época sobre a Terra, corpos celestes, sinais de mudança do tempo, etc. Este poema foi traduzido para o latim, por Cícero. Morreu em 213 a.C.

Arauto. Era o magistrado pregoeiro que ia à frente dos cortejos. No do casamento, levava o archote nupcial e dirigia as cerimônias do himeneu. Na Grécia os arautos presidiam a todas as cerimônias sagradas a que davam lugar as relações internacionais; era o arauto que pronunciava a fórmula da declaração de guerra, etc. Em Roma era o fecial, recrutado no colégio dos sacerdotes, feciais, quem tinha este encargo. Vide *Fecial*.

Arcontado. Instituição dos arcontes; título ou cargo de arconte; dignidade de arconte; duração da dignidade.

Arconte. (Gr. *arkon-ontos*.) Antigo magistrado grego, só ele tinha o poder de legislar. Com Sólon perdeu esse poder, limitando-se a simples executor das leis. *Arkón* significa *chefe*. Havia várias espécies de arcontes: o *arconte epônimo*, que dava o seu nome ao ano civil; *arconte rei*, que exercia as funções religiosas dos antigos reis e presidia ao areópago; *arconte polemárcio*, que comandava o exército; e os *arcontes tesmótetas*, em número de seis e que preparavam as leis e zelavam pela sua execução. Primitivamente hereditária a função, foi depois de eleição anual, mas tendo antes sido ainda de nomeação por 10 anos.

Areópago. Famoso senado de Atenas. O nome areópago é formado de duas palavras gregas que significam o *bairro* ou *outeiro de Marte*, pela razão de haver sido neste lugar, como diz a lenda, que Marte, sendo chamado a juízo perante doze juizes que eram doze deuses, foi por estes absolvido do crime de morte de que era acusado. Formavam o areópago os velhos arcontes.

Argonautas. Príncipes gregos, assim denominados por causa da nau Argo em que embarcaram para ir à Cólquida conquistar o velo de ouro. Os principais foram Cástor, Pólux, Hércules, Temalão, Orfeu, Melampo, Testor, Euridamas, Teseu, Anfiarau, Corono, Ifidamo; indo todos debaixo do comando superior de Jasão.

Arianos. (Do sânscrito *àrya*.) O mesmo que ária. Existiram durante centenas de anos no Indostão, anteriormente ao séc. IV a.C. Sobre a raça dos chamados arianos ou árias, sua origem, características político-sociais, etc., têm-se levantado inúmeras questões mas que continuam sem resolução. Chega a pôr-se a questão de ter ou não existido essa raça ariana ou indo-européia, constituída por tipos antropológicamente definidos e a distingui-la de outras raças. Sob o ponto de vista de unidade lingüística, podemos já hoje concluir pela existência de um conjunto de povos que formaram uma raça – a raça ariana, que se deslocou em sucessivas vagas no transcurso de séculos, ao buscarem terras pouco densas ou inabitadas, sob a pressão de guerras internas ou de vizinhos atrevidos. Terão mesmo ido fixar-se na Bactriana, atual Afeganistão, vivendo do pastoreio e da apicultura rudimentar.

Aristarco (180-110 a.C.). Nasceu na ilha de Samotrácia, tendo sido notável gramático e crítico grego. Diretor da Biblioteca de Alexandria, foi educador dos filhos de Ptolomeu Filométor. São apreciados os seus trabalhos sobre Homero. Homem de grande e elevada erudição, são célebres as suas notas de comentário à *Ilíada* e à *Odisseia*. Publicou ainda muitos livros sobre poetas gregos.

Aristides. 1. Elius. Retórico grego, nascido na Bitúnia no ano de 129 e m. em 189. Autor de interessantes dissertações para a história do seu tempo. 2. – de Mileto. Escritor grego do séc. II a.C. e autor dos *Milesianos*, contos licenciosos. 3. Filho de Lisímaco, general e homem do Estado ateniense que, por sua integridade, cognominaram de *Justo* (540-468 a.C.). 4. Nascido em Atenas, autor da mais antiga *Apologia* da religião cristã. A ele se deve o melhor tratamento dado aos cristãos, devido à influência que sobre o imperador Adriano (125 a.C.) exerceu a sua obra.

Aristocracia. (Do gr. *aristokráteia* – poder do melhor.) Era o governo dos patrícios, dos eupátridas, dos geómoros, etc., e nos primeiros tempos fundava-se na religião, com o sacerdócio hereditário.

Aristófanes (?-380 a.C.). A sua duvidosa naturalidade é Atenas. Foi o mais notável e célebre dos poetas cômicos gregos. Dotado de grande talento, invejava o talento alheio nos seus contemporâneos do teatro, como Eurípides, a quem atacou. Escreveu aprox. 50 comédias, só conhecidas por fragmentos. Destes restos chegados até nós, ficamos sabedores de *As rãs*, em que, sob forma dramática, faz o paralelo entre Ésquilo e Eurípides, para ferir cruelmente este último; *As nuvens*, em que ataca os sofistas e Sócrates, para Aristófanes um sofista; *As abelhas*, em que critica os atenienses do seu tempo pela maneira de estes julgarem e elogiar os antigos do tempo de Maratona; *A paz*, *Os cavaleiros*, *Os arcanianos*, *As aves*, *Lisístrata*, *Pluto* e *Assembléia de mulheres*. A comédia em Aristófanes teve alcance político e maravilha-nos pelo seu gênio grego: mostra bem os costumes e instituições atenienses do fim do séc. V.

Aristóteles (384-322 a.C.). Nascido em Estagira, portanto macedônio de origem, foi uma das mais lúcidas e formosas inteligências de todos os tempos. O filósofo grego – filho de Nicômaco, médico – descendia de Esculápio. Órfão e pobre, sofreu privações, chegando a vender elixires e pomadas como vendedor ambulante. Consultando o oráculo de Delfos, este aconselhou-o a seguir para Atenas e a que estudasse filosofia. Em Atenas foi discípulo de Platão e ilustrou a escola do seu mestre durante 20 anos, e dela saiu por julgar encontrar em erro o seu velho mestre e não se sentir com a confiança deste. Fundador da sua escola aristotélica ou dos “peripatéticos”, foi o educador de Alexandre, filho de Filipe da Macedônia, a quem ensinou todas as ciências em que foi eminente. Foi o verdadeiro criador da anatomia, da lógica, da filologia comparada, da filosofia. As suas obras consideram-se um monumento de sabedoria, que compunha 146 vols., dos quais 100 se perderam. Verdadeiramente foi o “príncipe dos filósofos”, como na antiguidade o chamaram. Os seus principais livros são: *Tratado da alma*, *Ética*, *Política*, *Metafísica*, *História natural dos animais* e *Retórica*. Morreu em Cálcis, para onde fugiu receoso de sofrer a mesma morte que Sócrates ao ser acusado de impiedade pelas invejas acumuladas que se desencadearam com a morte de Alexandre, o Grande.

Arnóbio. Escritor latino, nascido na Numídia em data desconhecida e falecido em 237 d.C. em Roma. Grande apologista da religião cristã, foi autor do tratado *Contra os gentios*.

Arriano, Flávio (sécs. I-II d.C.). Historiador, filósofo estóico e homem político de Estado. Nasceu em Nicomédia (Bitúnia), na Grécia. Discípulo de Epiteto, deixou várias obras de história em que fez crítica segura. Escreveu o *Manual de Epiteto*, de que nos chegaram 4 volumes, onde dá o sistema da filosofia estóica; o *Enquiridion*, resumo do *Manual*, com os mais notáveis pensamentos de Epiteto; o *Tratado da caça*, em que continuou Xenofonte e o precioso *Anábasis*, em que narra a expedição de Alexandre e que é o seu trabalho mais valioso e estimado, composto sobre informações de Aristóbulo, Ptolomeu e outros, só chegadas ao nosso conhecimento por Arriano.

Arquitriclino. Aquele que presidia à ordenação ou disposição do festim; o que organizava a refeição sagrada (lat. *architriclinus*).

Arúspices. Dava-se este nome aos sacerdotes que nos sacrifícios pretendiam conhecer os acontecimentos futuros lendo-os no exame das entranhas das vítimas do sacrifício. Os arúspices eram de origem etrusca; os três primeiros foram criados em Roma por Rômulo. A sua função pouco a pouco foi tornando-se em verdadeira ordem. Além do exame das entranhas, também chegavam a interpretar os acontecimentos pelos tremores de terra, eclipses, etc.

Aruspício. Relativo aos arúspices; a arte dos arúspices.

Aruspício. (Lat. *aruspicium*.) Prognóstico ou adivinhação predita pelos arúspices.

Arvales ou **Arvais**. (Do lat. *arvale*.) 1. Sociedade de doze que se chamavam irmãos e presidiam aos sacrifícios que se faziam a Ceres pelos frutos da terra. Celebravam as suas festividades duas vezes no ano, andando em roda das searas em procissão. Rômulo foi o instituidor destes doze sacerdotes, segundo a lenda. 2. Cada membro do colégio religioso dos irmãos-arvais, dedicados ao culto da deusa da agricultura, que simbolizava a terra produtora e se honrava com procissões em redor dos campos (*ambarvais*), celebradas no mês de maio. O hino deste arval é um dos mais velhos monumentos da língua latina.

Ascônio. Quintus Asconius Pedianus, gramático latino do 1º século, comentador de Cícero e mestre de Tito Lívio e de Quintiliano.

Asilo. (Do lat. *asilus*, do gr. *a*, priv. + *sulon*, pilhar.) Lugar inviolável onde se buscava proteção ou refúgio à sombra da urbe; a palavra *asilo* em grego significava *lugar de onde não se pode ser tomado* e designa o lugar onde os devedores e os criminosos podem procurar refúgio, como junto de estátuas de deuses, altares, túmulos, templos, etc. Este costume pagão passou ainda aos primeiros tempos cristãos.

Astinomia. Dignidade de ser astinomo; funções do astinomo.

Astinomo. (Gr. *astynomos*.) Magistrado da antiga Grécia, que tinha a seu cargo a polícia das ruas.

Atena. É o nome dado pelos gregos a Minerva, ou Palas, deusa da sabedoria, da guerra e das artes, filha de Zeus, ou Júpiter, que a fez sair do seu cérebro, armada da cabeça aos pés. Minerva e Netuno disputaram entre si qual dos dois daria o seu nome à cidade que Cécrops edificara. Ao que produzisse a melhor coisa, caberia essa honra; Minerva fez sair da terra, com a lança, uma oliveira florida, e Netuno, com um golpe do seu tridente, fez nascer um cavalo. Os deuses, decidindo a favor de Minerva, em razão de a oliveira ser o símbolo da paz, deram assim o seu nome à cidade que ficou chamando-se Atenas, nome dado pelos gregos à deusa.

Atenágoras (II séc. d.C.). Filósofo grego conhecido pela sua *Apologia aos Cristãos*, oferecida a Marco Aurélio e a seu filho Cômodo.

Atenéias. (Gr. *Athenaiai*.) Festas em honra de Atena, na antiga Grécia.

Ateneu. *Athēnaios*, nasceu em Naucrátis, Egito (séc. III d.C.). Escritor, gramático e retórico grego, autor de preciosa e curiosa obra, o *Banquete dos sofistas*, e a quem Diógenes Laércio (II, 5) qualifica de “epigramista”. Deste autor só se conservou até nós um epigrama ou dois. O *Banquete* é espécie de repositório universal da antiguidade, e de prodigiosa variedade de conhecimentos, em citações e assuntos.

Atimía. Na Grécia, perda de direitos civis, políticos e religiosos. Mais tarde veio a significar desânimo, abatimento. Mas só no sentido de perda dos direitos aqui se refere.

Atlóteta. (Gr. *athlothétes*.) Magistrado que na antiga Grécia presidia aos jogos ginásticos, zelando pela ordem e decência e conferindo prêmios aos vencedores.

Augural. Relativo aos áugures.

Augurato. Dignidade de áugure; funções de áugure.

Áugures. Sacerdotes romanos que liam os acontecimentos pela inspeção do vô das aves, pelo seu canto, etc., tirando os presságios. Os áugures e os auspícios formavam um importante colégio. Nada de importante se fazia sem que fossem consultados. Um áugure podia interromper ou anular uma deliberação importante sob o pretexto de os auspícios não se mostrarem favoráveis. Os áugures tinham como insígnia principal da sua função um *bastão recurvado*, o *lituus*, que lhes servia para delimitar o *templum* ou a parte do céu onde eles observavam os presságios. A fé nestas mesquinhas superstições foi abalada, felizmente. Cláudio Pulcher, descontente de seus presságios, atirou ao mar as aves sagradas, dizendo que as fazia engolir pelas águas por nem servirem para comer. Catão e, depois deste, Cícero, asseguram-nos que dois áugures não podiam olhar-se sem rir.

Augúrio. (Lat. *augurium*.) Espécie de divinação que os áugures faziam pela inspeção do vô das aves, pelo seu canto, como comiam, etc. Era o auspício ou presságio dessa adivinhação.

Aulo Gélío (séc. II a.C.). Nasceu na África, por volta dos anos 125-130 d.C., este eruditíssimo e invulgar escritor, gramático e crítico latino. Aos 16 anos foi para Roma, onde formou a sua sabedoria entre Apolônio e Fronton, seus mestres. *Noites áticas*, obra em 20 volumes que escreveu em Atenas, tornou-o universalmente conhecido pela vastidão da sua cultura; nesta obra revela conhecimentos profundos de gramática, filosofia, história, ciências, poesia, nem faltando a amenizá-la grande soma de anedotas. Trata todos os assuntos com alta elevação, verdadeira erudição e com estilo agradável ao seu leitor. Ainda hoje se lê Aulo Gélío com proveito e a sua leitura é indispensável ao estudioso.

Aurélio Vítor. Cônsul e historiador latino do IV século, continuador de Tito Lívio; escritor judicioso, de quem só nos restam alguns fragmentos.

Ausônio Magno (310-395). Poeta latino, nascido em Bordéus e autor de poemas, epigramas, etc., entre esses, *Parentália*, consagrado à memória de seus pais e amigos; e *Tetrástica*, sobre os Césares até Heliogábulo. Foi preceptor de Graciano, filho do imperador Valentiniano. Foi cristão pouco fervoroso. Caracteriza-se pela sensibilidade e talento das suas descrições, embora frívolo. Devem-se-lhe belos versos sobre a pátria gaulesa.

Áuspice. (Do lat. *auspice*.) O mesmo que arúspice, ou áugure.

Auspício. (Do lat. *auspicium*, de *avis*, ave + *spicere*, examinar.) 1. Termo genérico que designa entre os romanos os diversos presságios tirados do vô, canto das aves e de como comiam, etc. 2. Cerimônias com as quais se pretendia descobrir a vontade dos deuses. 3. Os sacerdotes áugures. 4. A própria arte dos augúrios. Vide *Augúrio*.

Auspicioso. Dizia-se daquilo que era de bom augúrio.

Baco. Filho de Júpiter e de Sêmele. Também o fazem filho de Eurípides, Prosérpina, Orfeu, Nicandro. Cícero, no livro III da *Natureza dos deuses*, não se conforma com a fábula de Baco que consiste em ter Juno, agastada com as amantes de Júpiter, aconselhado, por vingança, a Sêmele, quando grávida, que pedisse a Júpiter se lhe mostrasse na sua glória, o que este concedeu com dificuldade. A majestade do deus, ao pegar fogo à casa, faz Sêmele morrer nas chamas. Por temor de que Baco, que Sêmele gerava, morresse abrasado com a mãe, Júpiter recolheu-o, trazendo-o o resto do tempo na barriga da perna. Ao cumprir-se o tempo entregou-o a Ino. Foi Baco o primeiro que plantou a vinha e por isso o adoram como deus do vinho.

Baquiadas. Era uma família de coríntios, assim chamada do nome de Baca, filha de Baco, de quem pretendia descender. Esta família, sendo banida de Corinto, veio estabelecer-se na Sicília.

Bárbaro. (Do lat. *barbarus* < do gr. *bárbaros*.) Homem de outra civilização que não a do romano, i.e., todo o povo estranho à civilização romana e isto tanto entre os romanos como para os gregos. Estes povos tinham-se na conta do primeiro povo do mundo e assim chamavam *bárbaros* a todos os outros.

Bastardos. Eram os filhos que a religião não legitimava. Assim, o filho de patricia e plebeu era bastardo, etc.

Belot, Adolfo. Romancista e autor dramático francês, nascido em La Pointe-à-Pitre e falecido em Paris (1829-1890); autor do romance *Mademoiselle Giraud, ma femme*, e, em colaboração com Villetard, da comédia *O testamento de César Girodot*.

Berenice. Mulher de Ptolomeu-Evergetes, cortou os cabelos e ofereceu-os aos deuses, na conformidade do voto que fizera pelo marido. Ptolomeu deixou-se levar por esta ternura de Berenice, a ponto de se acender em cólera contra os sacerdotes quando não viu no templo os seus cabelos consagrados. Então, um astrônomo, Cónon de nome, lisonjeou Ptolomeu e Berenice ao assegurar-lhes terem sido os cabelos transferidos para o Céu. Deram-lhe crédito e o nome de *coma de Berenice*, que o astrônomo pôs às sete estrelas junto da cauda do leão, conserva-se ainda na dita constelação. Catão, *Hist. Ant.*

Bhagavad-Gita. 1. “Canto do Senhor”, poema célebre que é um fragmento da conhecida epopéia sânscrita, *Mahâbhârata* (vide esse verbete) em que está incluído; aqui o deus Krishna expõe ao herói Arjuna o sistema místico da união com a divindade. Exposição de doutrina filosófica e religiosa; texto fundamental da religião hindu. 2. O sistema *Vedanta* (palavra que significa *fim dos Vedas*) é o

sistema filosófico atualizador das doutrinas contidas nos *Upanishades* (*up* – perto de + *shad* – sentar-se, porque todos os que ouviam a palavra do mestre se sentavam), cerca de oitocentos discursos, que tem por objetivo demonstrar a identidade de Deus (*Brahman*) com a alma (*Atman*). Segundo parece, o mais antigo texto deste sistema constava de 555 aforismos (o *Brahma-Sutra*) da autoria provável de Badarayana (que viveu em cerca de 200 a.C.). Em 800 d.C., outro filósofo, Gaudapada, comentou estes aforismos e deles deduziu uma doutrina esotérica. O seu discípulo Govinda ensinou-a a Sankhâra e este filósofo comentou larga e minuciosamente esse originário *Upanishade*. Assim, o sistema *Vedanta* de hoje não passa de uma quase criação de Sankhâra, conhecida por *Bhagada-Gita* ou *Bhagavad-Gita* (*Bhagavat*, Bem-aventurado). Sankhâra admite sem reservas a autoridade destes escritos sagrados bramânicos e afirma-os como obras reveladas pelo Espírito divino. O *Bhagavad-Gita* é, portanto, um escrito sagrado bramânico.

Boeckh, Augusto. Erudito e filósofo alemão, nascido em Karlsruhe e falecido em Berlim (1785-1867); autor da *Economia política dos atenienses*.

Bona. Embora logo substituída pelas expressões mais sugestivas *familia* e *pecunia*, significou antigamente o conceito mais amplo de patrimônio, compreendendo o poder senhorial e absorvente do *pater familias* com todos os direitos e obrigações sobre as coisas, *res*, como objeto de senhorio jurídico.

Brama. Deus supremo dos antigos hindus, emancipação de Brahma e criador do mundo dos deuses e dos seres. Representa-se com quatro faces, vestido de branco e tendo na mão os *Vedas*, o disco, o prato das esmolos ou a colher dos sacrifícios. A primeira pessoa da Trindade, segundo os teólogos hinduístas, na *Suprema Divindade* coordenadora (na *Trimurti*). Brama era o *princípio criador do mundo* do qual derivavam Vishnu (o princípio conservador do mundo) e Siva (o princípio destruidor do mundo). De Brama, os hinduístas formavam uma idéia muito elevada e transcendente, considerando-o longe das misérias do homem. E por isso quase se sentiam incapazes para dignamente lhe prestarem culto, o que não sucedia a Vishnu e Siva, cujos cultos se desenvolveram a ponto de darem duas religiões distintas – o vishnuísmo e o sivaísmo, que assim ficaram a prestar culto somente a estes e às divindades desintegradas destas pela conhecida doutrina dos Avatares, ou das Encarnações.

Brâmane. (Do sânscrito *brâhmana*.) 1. Sacerdote da religião de Brama. 2. Também significa a primeira das quatro castas dos hindus, mas aqui está empregada a palavra no primeiro sentido. A casta dos Brâmanes, que se arroga o monopólio da religião tradicional, fá-los considerarem-se como deuses entre os homens. São os senhores *guru* a quem todos devem obediência e supremos mentores de toda a ordem humana. Os Brâmanes saíram da boca de Brama e por isso têm algo de divino. É a casta alta ou de mais prestígio na Índia tradicional. As mulheres da casta brâmane chamam-se *bramines*.

Broquel. (Fr. *bouclier*, do XV franc. *écu bouclier*, escudo provido de uma aldrava ou bossa.) 1. Escudo antigo, redondo e pequeno com que os soldados se protegiam na batalha; escudo portátil de metal, de vime recoberto de qualquer pele, etc., que os guerreiros de antanho traziam, para sua defesa, enfiado no braço esquerdo e com o qual aparavam os ataques e golpes do inimigo. 2. Modernamente dá-se este mesmo nome a uma placa protetora de metal para os canhões.

Brutium. Parte da Magna Grécia, na Idade Antiga, atualmente Calábria Ulterior.

Bruto. 1. –, Lúcio Júnio. Principal autor da revolução que expulsou de Roma os Tarquínios e que instituiu a República. Quando criança, assistiu ao assassinio de seu pai e de seus irmãos, por ordem do tirano, tendo ele próprio escapado à morte por simular demência; daqui o seu nome de Bruto, por alcunha que lhe deram. Seus filhos conspiraram por restabelecer os Tarquínios no poder, mas Bruto, então cônsul, não hesitou em fazê-los julgar e condenar à morte, presidindo à execução de seus próprios filhos. Morreu combatendo contra Aruns, filho do rei banido (508 a.C.). 2. –, Marco Júnio, filho de Servília, irmã de Catão de Útica e descendente do homônimo Bruto, nasceu em 86 a.C. Casou com Pórcia, filha de Catão, seu tio materno. Exasperado pela ambição de César, que abertamente aspirava ao poder supremo, excitado pelas censuras dos seus amigos e por cartas anônimas que secretamente lhe colocavam no seu tribunal de pretor e nas quais sempre se dizia, mais ou menos, estas palavras: “Dormes, Bruto, e Roma jaz sob os grilhões da tirania!”, entrou com o seu amigo Cássio numa conjuração contra César, que passava por ser seu pai e sempre muito o protegera. César, vendo-o de punhal erguido, no meio dos conjurados, cobriu a cabeça com o manto e exclamou: “*Tu quoque, fili mi!*”, “E tu, também, meu filho!”. Perseguidos por Antônio e Otávio, Bruto e Cássio foram vencidos nos campos de Filipos, na Macedônia (42 a.C.). Tendo perdido toda a esperança de salvar a República, retirou-se do campo de batalha e, levantando os olhos ao céu, exclamou, segundo informa Plutarco: “Virtude, Virtude! Que não passas apenas do nome!”. Depois, lançou-se sobre a ponta da espada que lhe trespassou o corpo. Bruto ficou, na História, como o protótipo do republicano inflexível, capaz de sacrificar a própria vida e as dos seus em defesa dos princípios. A este último se refere o texto.

Burckhardt, Jacob. Historiador suíço, nascido e falecido em Bâle (1818-1897); autor da *Civilização na Itália durante a Renascença* e do *Cicerone*, tratado sob a forma de guia da história da arte na Itália.

Calendário. 1. O calendário regia toda a atividade do cidadão, destinando-lhe os dias a vários empregos; os *nefastos*, a solenidades divinas; os *fastos*, a negócios de justiça; os *comiciais*, a trabalhos de comícios; os *mistos de horas feriadass e úteis*, para as outras ocupações. 2. O calendário romano devia sua origem a Rômulo, que compôs o ano com 300 dias, divididos por dez meses. Numa, seu sucessor, juntou-lhe outros dois meses. No ano de 708 de Roma, Júlio César reformou o calendário para o pôr em conformidade com o curso do Sol e chamou-se a esse calendário Juliano, do nome do autor da reforma. Um dia completo ou bissexto se intercalou a cada quatro anos; mas o ano era muito longo e ameaçava que em 1582 o equinócio da Primavera se atrasasse dez dias. O Papa Gregório XIII ordenou que o 5 de outubro desse ano passasse a 15 de outubro e suprimiu os bissextos seculares, exceto um em cada quatro. A esta reforma, que substituiu a de Juliano, chamou-se gregoriana.

Calígula, Caio César Augusto Germânico. Imperador romano, nascido em Atium em 12 d.C. e morto em Roma no ano 41. Filho de Germânico e de Agripina, e neto, por adoção, de Tibério, a quem sucedera em 37. Cresceu entre os soldados, a quem deve o sobrenome de Calígula (diminutivo de *Caliga*). Este monstro de crueldades foi assassinado por Quêreas.

Calímaco. (320-240 a.C.) *Kallimakhos*. Natural de Cirene. Homem doutíssimo e de grande engenho e erudição. Poeta e gramático alexandrino. Foi amigo de Ptolomeu e diretor da biblioteca-museu de Alexandria. Parece ter composto 800 obras, mas só se lhe conhece a elegia *Sobre os cabelos de Berenice*, na tradução de Catulo, e alguns fragmentos da *Hécate*, seis hinos e epigramas.

Campos Elísios. Parte dos infernos, onde os poetas fingem reinar uma perpétua Primavera e onde as sombras dos que viveram virtuosos na terra logram perfeita e inalterável felicidade.

Capitis deminutio. Só o *pater familias* romano ingênuo gozava de plena capacidade jurídica. Esta personalidade jurídica, a soma de todos os direitos políticos e privados, designa-se pela antiqüíssima expressão técnica *caput*, com a qual não parece aludir-se ao cabeça de família nem à rubrica do regime censório, muito mais recente, e que tomou o mesmo nome, mas que se referia provavelmente à personalidade em seu centro espiritual, a cabeça. A palavra *status* não aparece neste sentido até uma sua terminologia posterior, sem, no entanto, chegar a adquirir verdadeiro caráter técnico. Só quem nasceu livre (*status libertatis*), seja cidadão romano (*status civitatis*) e seja *sui juris*, *pater familias* (*status familiae*), goza de plena capacidade jurídica. Qualquer quebra nestas qualidades importa logo uma diminuição da sua capacidade jurídica (*capitis deminutio*), mas esta *capitis* ainda pode ser: *capitis deminutio maxima*, se afeta a liberdade; *capitis deminutio media*, se afeta o direito de cidadania; *capitis deminutio minima*, se somente a posição do homem dentro da família.

Capitolino, monte. Ou Tarpéia, uma das sete colinas da velha Roma. Vide *Capitólío*.

Capitólío. Templo dedicado a Júpiter, que se elevava sobre o monte Capitolino ou Tarpéia, e onde se coroavam os triunfadores. Perto dali achava-se a rocha Tarpéia, do alto da qual se precipitavam os traidores, o que deu lugar à locução: “A rocha Tarpéia fica perto do Capitólío”, com o que se recordava que perto do triunfo fica a queda daquele que triunfa.

Carapanos, Constantino. Homem político e arqueólogo grego (1840-1914). Descobriu nas suas propriedades do Epiro as ruínas de Dodona e empreendeu escavações em Corfu. Autor de *Dodona e as suas ruínas* (1878).

Cássio. Um dos mais antigos historiadores romanos (146 a.C. – ?); compôs *Annales*.

Cassiodoro, Magno Aurélio. Escritor latino, nascido na Calábria (468-552); ministro de Teodorico, rei dos godos; a sua *Institui-ção dos caracteres humanos* é um estudo sério e completo sobre as sete artes liberais.

Cástor. Herói mitológico, filho de Júpiter e de Leda e irmão gêmeo de Pólux, de quem foi sempre inseparável. Cástor e Pólux simbolizam a amizade.

Catão, o Antigo, ou o Censor. Nasceu em Túsculo (234-149 a.C.). Escritor romano de austeros princípios. Foi inimigo declarado de Aníbal. A sua obra mais notável compõe-se de sete livros sobre as *Origens de Roma*, que se perdeu. Só nos ficou de Catão o seu curioso tratado sobre agricultura, *De re rustica*, que Coulanges tanto cita no texto. Eloqüente, sóbrio, infatigável, foi censor em 187, cargo que desempenhou com austeridade, e esforçou-se por todos os meios por desenraizar os luxos que corrompiam Roma. O seu amor ao estudo era tanto que tinha já 80 anos quando aprendeu grego. É célebre o seu discurso ao Senado: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*.

Catão de Útica. Nasceu em 95 a.C. Defensor da liberdade contra César. Era neto de Catão, o Antigo. Cícero escreveu um *Elogio de Catão*, a que César respondeu com um *Anti-Catão*. Trespassei-se com a sua espada em Útica, na África, depois da derrota de Tapsus, no ano 46 a.C. A sua vida e morte foram de um estóico.

Catilina. 1. –, Lúcio Sérgio. Foi um patrício romano, nascido em 109 a.C. e morto na Etrúria em 62. Entrou na conspiração urdida contra o senador Crasso e que Júlio César fez gorar. Denunciado por Cícero (64), venceu nas eleições de 63, fomentou nova conspiração em que entraram todos os endividados e falidos de Roma. Cícero denunciou-o nas suas célebres *Catilinárias*, sendo os conspiradores condenados à morte 2. *História da conspiração de Catilina*, por Salústio. Obra em latim que, pela gravidade do estilo e pelas fortes tintas da sua pintura, é ainda um monumento erigido à filosofia da história.

Catulo, Caio Valério. Nasceu em Verona este notável poeta romano, em 84 a.C. Poeta de arte requintada, as suas poesias têm um cunho pessoal que o fez representante da poesia do seu tempo. A sua poesia, imitação de alexandrinos, elegante e erudita, apresenta uma graça ingênua e toda caseira, com vivo acento de sinceridade na sua paixão pela famosa Lésbia. Morrendo cedo, pois ainda não tinha 30 anos, são dele *Epitalâmios*, as poesias dirigidas a Lésbia, irmã do tribuno Cláudio e seu grande amor, e as traduções ou imitações do grego, como *Boda de Tétis e de Peleu*, *Sobre os cabelos de Berenice*, etc. (Morreu em 54.)

Céleres. (Lat. *celer*, rápido.) Corpo de cavalaria criado por Rômulo para lhe servir de guarda que parece ter sido origem da ordem equestre. Por isso se conhecem os seus soldados por *cavaleiros de Rômulo*.

Célio. Colina de Roma. Nas sete colinas os escritores antigos incluem ora o Célio, ora a Subura. Explica-se a variante se admitirmos pertencer a toda a região do Célio o nome de Subura ou Sucusa; *in Suburanae regionis parte princeps est Coelius mons* (Varro, *H. l. v*, 86); no Célio habitavam os etruscos Lúceres.

Censor. Magistrado romano que estava encarregado de fazer o censo da população e de velar pelos bons costumes.

Censorino. Gramático e cronologista romano do III século. Nada se sabe sobre a sua vida. Os fragmentos que nos restam da sua obra são valiosos para o estudo da época.

César, Caio Júlio (101-44 a.C.). É o célebre ditador romano e valoroso cabo de guerra, um dos maiores capitães da Antiguidade. Eloqüente, hábil e de rara erudição, foi o primeiro orador do seu tempo, no dizer de Cícero, por sua vez o mais crescido entre os maiores oradores de toda a Antiguidade e talvez mesmo de todos os tempos. Escreveu, além dos seus conhecidos *Comentários* sobre a guerra das Gálias e a guerra civil, das melhores obras da literatura antiga, ainda o *Anti-Catão*, o seu tratado *De analogia* e um poema, *Iter*. César julgava-se descendente de Vênus e de Anquises, por Enéias.

Chaeremon. *Khairêmon*. Poeta antigo grego que figura na *Coroa de Meléagro* debaixo do signo de lótus. Vide *Meléagro*. Na *Anthologie Grecque*, ed. Garnier, de Paris (tradução de Maurice Rat), vêm 3 epigramas deste autor.

Charon de Lâmpsaco. Historiador grego contemporâneo das guerras médicas e autor de uma *História dos persas* e de uma *História grega*.

Charondas. Discípulo de Pitágoras, que redigiu a lei Catane, em 620 a.C. Matou-se por a haver infringido.

Cícero, Marco Túlio (106-43 a.C.). O maior orador latino de todos os tempos e o mais notável de sempre. Natural de Arpino, cidade da Itália, foi também escritor de profunda erudição e beleza. Como advogado são célebres algumas das suas defesas, p. ex., a da sua estréia, em que defendeu Róscio Amerino, o que lhe trouxe o ódio de Sila e seus partidários. As suas *Catilinárias*, quatro discursos seus em que denuncia a conjuração de Catilina, são ainda hoje célebres. A sua vaidade prejudica-o enormemente e fá-lo odiado por muitos dos seus contemporâneos – a sua vaidade excessiva, mas também o seu enorme talento. A sua oratória nunca foi excedida. Entre os seus discursos célebres podemos citar, além das *Catilinárias*, as *Filípicas* e as *Verrinas*. Além dos discursos, legou-nos muitas mais obras: *De officiis*, *Do orador*, *Elogio de Catão*, *De republica*, *Hortênsio*, *Da consolação*, *Tusculanas*, *Acadêmicas*, etc.

Cidade. Temos na terminologia arqueológica portuguesa um termo que, de qualquer maneira, nos define a cidade dos antigos – *citânia*. (Vide esse verbete.) Assim, a palavra *civitas* não significava para os romanos o mesmo que para nós a *cidade*, centro de povoação constituído pela contigüidade de muitos moradores, mas *sociedade política* independentemente organizada, Estado, numa palavra. Para designar a nossa cidade tinham as palavras *oppidum* e *urbs*, implicando a primeira ainda a idéia de fortificação. Nos primeiros tempos, quando só os habitantes de Roma eram cidadãos, *civitas* e *urbs* coincidiam, o mesmo sendo a Roma *urbs* que a Roma *civitas*. Depois, ao estender-se o direito de cidadania, Roma continuou sendo a *urbs*, mas já não foi toda a *civitas*, mas unicamente sua capital. Cícero (*Pro-Sextio*, 42) distingue bem: *tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt; tum domicilia conjuncta, quae urbes dicimus* (então tiveram início as associações de homens, que se chamaram *cidades*; então os *domicílios juntos*, que se dizem *urbes*).

Circuncisão. Operação que tinha por fim o corte do prepúcio e cerimônia particular das religiões judaica e muçulmana. Esteve em costume, entre os antigos egípcios, a quem os fenícios e sírios parece terem ensinado. Está nas leis de Moisés. Os judeus praticam-na no oitavo dia do nascimento, nos filhos varões. O Alcorão obriga-a nos muçulmanos.

Circunciso. (Do lat. *circumciso*.) Homem circuncidado, i.e., em que se praticou a circuncisão, ou seja, o homem em quem se fez a cerimônia e o ato de cortar o prepúcio.

Citânia. Os arqueólogos designam pelo nome de citânias os antigos povoados romanos ou pré-romanos da península ibérica, como, por exemplo, as ruínas no alto dum monte da freguesia de Santo Estêvão de Briteiros (S. Romão), perto das Caldas das Taipas, Guimarães. São afinal *castros* que, como as *cidades*, não se limitariam a simples reduto de ocupação transitória em caso de perigo ou a uma pequena acrópole, mas povoados fortificados e de certa extensão. Sobre *citânia* há vasta bibliografia que se deve consultar com vantagem, p. ex., as obras de Martins Sarmiento, Mário Cardoso, Mendes Correia, Teixeira de Aragão, Hübner, etc.

Citas. (Do lat. *Scythas*.) Povo nômade de origem iraniana. Formou um Estado – a Cítia – situado na Europa, entre os rios Danúbio e Don. Está notavelmente descrito em Heródoto. Invadiu a Mesopotâmia no séc. VII a.C., venceu Ciro e lutou vitorioso contra Dario, em 513. Desapareceu da história pelo I séc. da nossa era. Considera-se este povo como antepassado dos sármatas.

Claudiano. *Klaudianós*. Natural de Alexandria. Poeta épico contemporâneo de Teodósio II (séc. V), autor de poemas em honra das urbes de Tarso, Berite, Nicéia, etc., e de uma *Gigantomaquia*.

Cleanto. Filósofo estóico, nascido em Assos de Troade, por volta de 331 a.C. e falecido em 232 a.C., com 101 anos. Discípulo de Zenão, a quem sucedeu como chefe na sua escola.

Cleômenes. 1. Nome de vários escultores atenienses do I séc. a.C., que pouco se distinguem uns dos outros; o nome de um deles lê-se na base da *Vênus de Médicis*. É tudo quanto sabemos da sua existência. 2. Nome de três reis de Esparta; I, rei de 519 a 420 a.C., o vencedor dos argianos que se matou num acesso de loucura; II, rei de 370 a 309 a.C.; III, rei de 235 a 222 a.C., que ensaiou restaurar a constituição de Licurgo, em Esparta, repartindo o solo em 4.000 lotes, para o que massacrou os éforos (227); vencido pelos aqueus na Selásia (222), morreu no Egito em 220 a.C. Só a este último se refere o texto de Coulanges.

Clerouquia. Grupo de cidadãos pobres de Atenas transplantados a território estrangeiro que conservavam o seu direito de cidade na metrópole. Ao habitante da clerouquia dava-se o nome de *cléruco* (do gr. *kleroukos*).

Clídemo. Vide *Clitodemo*.

Cliente. (Do lat. *cliens*.) Em Roma, o plebeu que se colocava sob o patrocínio de um patrício: *os clientes vinham à hora da alva saudar os seus patronos*.

Clientela. Era a classe dos clientes. A clientela era, em Roma, uma instituição que estabelecia uma espécie de dependência entre pessoa de condição inferior (plebeu) e uma *gens* patrícia. Os clientes deviam, ao patrono, respeito, devotamento pessoal, dar-lhe o voto nos comícios, etc. O patrono, de seu lado, devia ajudar o cliente com seus conselhos, defendê-lo em justiça, etc. Estabeleciam-se relações análogas entre as urbes e os cidadãos romanos que tomavam por patronos.

Clístenes. Homem de Estado ateniense; expulsou Hípias de Atenas e governou de 510 a 506 a.C. Dividiu o território em *demos*, elevou para 10 o número dos tribunos, que era de 4, e para 500 o número dos membros votantes. Instituiu o ostracismo.

Clitarco. Historiador grego (IV séc. a.C.), que escreveu uma história das campanhas de Alexandre, de que nos restam fragmentos.

Clitemnestra. Personagem lendária, filha de Tíndaro e de Leda, irmã de Cástor e mulher de Agamêmnon. Ao tempo em que Agamêmnon se achava no sítio de Tróia, afeiçoou-se a Egisto, que, para desposar, com consentimento dela, matou Agamêmnon no regresso de Tróia e assim se apoderou dos Estados deste príncipe. Orestes, quando já homem, vingou seu pai, apunhalando sua mãe Clitemnestra e tirando também a vida a Egisto, a instâncias de Electra, sua irmã. Ésquilo representa o crime de Clitemnestra e de Egisto (*Agamêmnon*), e o castigo dos assassinos (*Coéforas*) e a expiação de Orestes (*Eumênides*) nesta trilogia que forma a peça *Oréstia*, representada em 458 a.C.

Clitodemo. Historiador grego (meados do séc. IV a.C.). Foi o primeiro a recolher as velhas lendas e tradições da Ática. O seu *Atthis* (ou *Discurso sobre a Ática*) era muito estimado. Também é conhecido por Clídemo.

Coemptio. (Pref. *co* + *emptio*, compra, – compra recíproca.) Era forma matrimonial derivada da inaptidão dos plebeus para o exercício do discricionário poder da *manus*. Por o plebeu não poder exercer a *manus*, os decênviros admitiram-lhe um casamento livre de formalidades em que a mulher permanecia na família nativa, sujeita ao pai ou ao tutor e mantida nos seus anteriores direitos acerca de parentesco e bens. Não se baseia, todavia, este parecer em textos precisos, mas apenas em argumentos indiretos deduzidos tanto da

faculdade de evitar a *manus* interrompendo o *usus*, o que permitiria estabelecer o regime sem *manus*, como do caráter sumário do repúdio, presumido correlativo de núpcias isentas de solenidades. *XII Táb.* IV, 3; VI, 4.

Cognação. (Do lat. *cognatio*.) Entre os romanos, parentesco natural, consangüinidade, por oposição ao parentesco civil ou *agnação*. Vide *Agnação*.

Cognado. (Do lat. *cognatus*.) O que está unido a outrem pelos laços do parentesco natural, em particular pela mulher.

Cognome. Apelido da família.

Colônia. (Do lat. *colonia*.) 1. População que se desloca para ir habitar outro lugar: *uma colônia de fenícios funda Cartago*. 2. Também país habitado por gentes estranhas às do lugar: *colônias romanas são numerosas na Hispânia*. 3. As colônias distinguiram-se pelo estabelecimento dum núcleo de romanos ou latinos na região ocupada por Roma. Os colonos adquiriam terras nesses lugares e exerciam a administração, por estatuto particular, imitado do da metrópole.

Cólquida. Antigo país da Ásia, delimitado pelo Ponto Euxino e Cáucaso, banhado pelo Fásis, e onde os Argonautas, segundo a tradição, foram procurar o Velo de Ouro. Fica hoje na fértil Mingrelia.

Columela. Escritor do I século, nascido em Cádiz e autor de um célebre e notável *Tratado sobre a agricultura*.

Compitália. (Ou *compital*, do lat. *compitalia*, de *compitum*, encruzilhada.) Entre romanos, as festas que se realizavam em honra dos deuses Lares ou Penates, protetores das encruzilhadas. Celebravam-se nas encruzilhadas das ruas ou caminhos.

Compromisso. (Do lat. *compromissu*.) Artigos de promessa mais ou menos solene existentes nas leis ou nos textos orgânicos de certas instituições.

Confarreação. (Do lat. *confarreatio*.) Entre os romanos, casamento religioso mas reservado aos patrícios. Vide *Confarreatio*.

Confarreatio. A própria cerimônia do casamento religioso reservado aos patrícios; momento em que se partilhava do bolo de farinha-flor que tinha o mesmo nome. Era a oferenda, a Júpiter, do bolo (*farreus panis*) e a pronúncia de certas frases sacramentais.

Confederação. (Do lat. *confederatio*.) Antiga forma de união de vários Estados, que compreendia um órgão comum (assembleia de enviados, etc.) encarregado de decidir sobre os interesses comuns notavelmente em política de cidades, embora deixando alguma liberdade aos membros soberanos de cada Estado; aliança de Estados.

Connubium. Capacidade para contrair matrimônio legítimo. Marco Aurélio e Cômodo haviam estabelecido limitações ao *connubium* entre as mulheres de classe senatorial e os libertos, e Severo e Caracala entre as patronas e os manumitidos.

Conscripti. (Do lat. *conscriptio*, de *cum*, com + *scriptio*, escrito.) 1. O senado novo, ou seja, o senado patrício-plebeu, coexiste com o senado patrício. Designaram-se *patres* os patrícios e simplesmente *conscripti* (ou *adscripti*) os senadores plebeus. *Conscriptus*, portanto, é esse senador do senado novo que não é *pater*. 2. Inscrição anual, no recenseamento militar dos jovens das *gens* que tinham idade. 3. O próprio soldado já inscrito no recenseamento.

Consulado. Vide *Consulato*.

Consulares, festas. As festas consulares (*consualia*) celebravam-se em honra do deus do conselho (*consus*) que teve seu templo no Circo Máximo, ao pé do Palatino. Tinham lugar em agosto. Celebraram-se até tempos do Império.

Consulato, ou Consulado (Do lat. *consulatus*.) 1. Cargo e funções de cônsul. 2. O consulado foi instituído em Roma depois da expulsão dos reis; nenhum plebeu foi cônsul até que em 309-445 o tribuno Canuleio reclamou o consulado para os plebeus.

Contubernaes. Dava-se este nome a todas as divindades que se adoravam num mesmo templo.

Contubérnio. Relações entre os cônjuges.

Cornélio Nepote, ou Cornélio Nepos. Escritor latino, nascido na Gália Cisalpina ou Transpadana, ignorando-se em que urbe; se em Mântua, que reivindica a honra, se em Ticina, que também a disputa; Catulo dá-o italiano; Ausônio chama-lhe gaulês; nasceu aproximadamente em 99 a.C. Autor de vidas de homens célebres, escritor com intenção moral. Ignora-se a sua mocidade, mas é provável que a tenha passado em Roma, como a maior parte da sua existência. Escreveu muito e, além de biografias morais, sobre muitos outros assuntos da inteligência humana, desde a poesia até as obras sobre as antiguidades romanas, como sejam os três livros das *Crônicas* a que Catulo se refere como compilação sumária de todos os acontecimentos da história universal; os cinco livros de *Exemplos*, espécie de história dos costumes no gênero das *Sátiras* de Varrão e em que Nepos opõe à Roma de seus dias o exemplo da Roma antiga; os seis livros, pelo menos, de uma história dos grandes homens (*De viris illustribus*), que são biografias morais de homens célebres – reis de países estrangeiros, reis dos Romanos, capitães notáveis de países estrangeiros, capitães notáveis dos romanos, jurisconsultos gregos, oradores romanos, etc.; uma obra de geografia que se perdeu, mas se garante a sua existência em Pompônio e Plínio, o Antigo. Da sua obra restam fragmentos que se traduziram modernamente na edição dos clássicos Garnier, de Paris.

Cornélios, Família dos. Era a família dos Gracos, descendentes de Cipião Africano por sua filha Cornélia, que ficou viúva com 12 filhos de Cipião Emiliano. Dois filhos seus, Caio e Tibério, foram célebres por sua inteligência, gênio, coragem e comum destino trágico. Na carta que dirigiu a Caio, seu filho diz-lhe: “Quando eu faltar, hás-de endereçar-me preces e invocar o gênio materno que agora descuras.” – *Ubi mortua ero, parentabis mihi, et invocabis deum parentem. In eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos, vivos atque praesentes, relictos atque desertos habueris?* Cornélio Nepos, *Fragmenta* (*Epistola Corneliae, matris Gracchorum*).

Coulanges, Fustel de (1830-1889). O autor d'*A cidade antiga* foi um dos mais notáveis historiadores franceses. Ensinou história no Liceu de Amiens e em Paris, no Liceu S. Luís. Foi doutor e professor na Faculdade de Letras de Estrasburgo, onde gozou de merecida fama. Fez notáveis estudos em Atenas sobre a ilha de Quios, estudos que reuniu em volume em 1857. Em 1864 escreveu *A cidade antiga*, estudo ainda hoje citado a cada passo e em que fez a lição sobre o culto, o direito e as instituições na Grécia e em Roma. Só este livro bastava para impor o seu nome ao nosso respeito. Esta obra levou-o à Sorbonne, onde ensinou História. Foi professor de História da imperatriz Eugênia, reunindo as suas magistrais lições a esta princesa em volume, sob o título de *Lições à imperatriz*. Ainda nos legou as monumentais *História das instituições políticas da antiga França* (1875-1889) e *Investigações sobre alguns problemas de história* (1885). O seu discípulo Camilo Juliano publicou, depois da sua morte, uma edição revista e aumentada da *História das instituições* e,

em 2 vols., diversas memórias suas dispersas. Fustel de Coulanges é historiador que inspira confiança e respeito por se basear nos documentos e na análise direta dos textos para fazer história.

Crates. 1. – de Tebas. *Krates o Thêbaïos*. Filósofo grego da escola cínica e poeta cômico, que viveu na segunda metade do século III a.C. e discípulo de Diógenes Laércio (VI, 5). 2. – de Atenas. Poeta cômico da antiga comédia ática (séc. V a.C.). Foi o primeiro a romper com as tradições da comédia política, e a atacar os costumes, não as pessoas. 3. – de Malos. Gramático e estóico grego do séc. II a.C.; abriu em Pérgamo uma escola célebre. Reviu o texto de Homero.

Cratino. Poeta grego do séc. V a.C. e um dos principais representantes da comédia antiga. As suas obras são hoje consideradas perdidas.

Crisipo. 1. Médico e escritor grego do séc. V a.C. cujas obras se perderam inteiramente. Foi discípulo de Eudósio de Caíde, contemporâneo de Praxágoras e mestre de Erasístrato. 2. Filósofo grego da escola estóica, onde foi um dos chefes. Nasceu na Sicília, em Solói, em 280 a.C. e faleceu em 207, em Atenas. Muito erudito, atribuem-lhe mais de 700 livros. Defendeu o estoicismo contra as objeções dos epicuristas, dos céticos e dos discípulos de Xenócrates ou de Estrabão. É a ele que sobretudo recorremos quando queremos conhecer profundamente a filosofia geral estóica. Coulanges a este último se refere.

Crítias (450-403 a.C.). O mais conhecido dos trinta tiranos estabelecidos em Atenas pelos espartanos. Foi morto num combate, quando tentava tomar o Pireu.

Crítion. 1. Filósofo grego, discípulo e amigo de Sócrates. Era homem riquíssimo de Atenas. Deve sua fama ao fato de Platão ter dado o seu nome a um seu diálogo. Crítion, com o seu dinheiro, pretendeu dar fuga a Sócrates, quando este foi condenado a beber cicuta. Sócrates escusou-se com o fundamento da justiça das leis e obrigatoriedade do respeito a elas. É recomendável o seu diálogo com Sócrates a este respeito, conforme se vê no *Crítion*, de Platão. Diógenes Laércio atribuiu a Crítion a autoria de 17 diálogos sobre moral e política. Suidas atribui-lhe uma defesa de Sócrates, mas toda a sua obra se perdeu, nada chegando dela a nossos dias. 2. O *Crítion*, diálogo de Platão, é um discurso de Sócrates com o seu discípulo Crítion, que veio procurá-lo na prisão onde estava condenado a morte pela cicuta, para propor-lhe a sua fuga subornando sentinelas. Sócrates recusa, e louva, neste discurso, o respeito à lei, mesmo quando injusta.

Culinal. Era um dos compartimentos da retaguarda da casa romana, que ficava ao redor do pátio em colunata (*peristylum*). Os outros compartimentos à retaguarda eram os *diaeta*, *triclinium*, *dormitorium*. A casa romana consistia de pórticos ou vestíbulo exterior, átrio de entrada, com galerias dos lados (*allae*), varanda ou arquivo contíguo (*tablinum*) e os compartimentos da retaguarda; às vezes também quartos nos baixos (*cellae*), jardim e, sobre a rua, lojas independentes (*tabernae*).

Cúria. 1. O senado romano. 2. Também o lugar da reunião desse senado.

Curial. 1. Assuntos relativos à cúria ou próprios desse senado. 2. Também o membro da cúria.

Curião. Era o chefe à frente de cada *curio maximus* que juntava dez cúrias.

Curul. 1. Relativo aos magistrados da cúria. 2. Também designa a cadeira de marfim em que se sentavam os primeiros magistrados de Roma. 3. Ainda a dignidade desses magistrados e das funções das pessoas que gozavam dos privilégios *curulis*.

Deditícios. Eram os peregrinos (súditos livres não-cidadãos, nem latinos) que tinham os seus direitos consignados em leis pátrias e preceitos havidos por comuns a todos os povos (*jus gentium*), mormente sobre aquisições, contratos e processo, ou só os derivados de tais preceitos, quando faltavam leis atendíveis.

Deductio in domum. Era a entrada ou introdução oficial da mulher na casa do marido. Era este “consentimento livre” da entrada (depois de simulado o rapto, etc.) que fazia a constituição da comunidade de vida.

Demagogo. (Do gr. *demos*, povo + *ágogos*, o que conduz.) Chefe de facção popular que se esforçava por atrair a simpatia do povo, mostrando defender os seus interesses, para ganhar o seu favor. Aristófanes escarneceu dos demagogos.

Deméter. Damáter, ou Demetra, nomes que os gregos davam à deusa Ceres dos romanos, filha de Saturno e de Cíbele ou de Vesta, e deusa da agricultura. Divindade grega, personificação da terra e das forças produtivas da natureza. Recolhida em Elêusis, ela ensinou a Triptólemo a arte de cultivar. Elêusis ficou assim centro do seu culto, com ela presidindo aos famosos mistérios. As festas em sua honra, na Grécia, eram numerosas.

Demétrio de Falero. Orador, homem de Estado e historiador grego. General grego, governou em Atenas, sob tirania, em nome do macedônio Cassandro, e restabeleceu ali a constituição oligárquica. Nasceu por 283 a.C.

Demo. (Do gr. *dêmos*, povo.) Nome das divisões administrativas da antiga Grécia. Na Grécia moderna continua o nome para designar divisão administrativa de que muitos demos formam uma equipe.

Demócrito. 1. *Dê mókritos* (séc. IV a.C.). Antes de Sócrates, foi o maior filósofo da Grécia. Foi íntimo de Hipócrates, discípulo de Leucipo; em moral, predecessor de Epicuro. Não chegou a conhecer Sócrates, apesar de este viver em Atenas e dever ser seu contemporâneo, sabido que Demócrito morreu velho. Nasceu em Abdere, em 460 a.C. Fazia consistir a essência da matéria nos *átomos* indivisíveis que se movem na vida. 2. Poeta de época indeterminada, o mesmo a quem sem dúvida Diógenes Laércio (*Vit. philos.*, IX, 7, 14) faz referência como “epigramista brilhante e ornado”, *poêtês epigrammates oaphês kai anthêgos*.

Demônio. (Do gr. *daimônion* ou do lat. *daemonius*.) Entre os antigos, divindade, gênio bom ou mau, ligado ao destino de um homem; gênio do mal; habitante dos Infernos; aqui se emprega no sentido de *espírito maligno* de antepassado a quem por faltarem os sacrifícios anda a vaguear errante. Nos autores profanos a palavra *Demon* (ou demônio) significa um gênio, bom ou mau. Não confundir este com *Doemonion*, que só se acha, tomado em boa parte, significando um *ser divino, sábio e benéfico*, e é nesta acepção que Sócrates o usa para aquele que ele pretendia que seguisse somente as suas impressões.

Demóstenes (384-322 a.C.). Foi discípulo de Iseu e do trágico Sátiro, que lhe deu lições de dicção. O maior e mais célebre orador da antiguidade ateniense. Depois de ter sido amigo de Ésquino, pronunciou contra este a oração *Sobre a coroa*, o mais notável de todos os seus discursos. Muito rico em eloquência, sem rodeios no falar e sem o preconceito de querer agradar, as suas orações são modelos de linguagem e de pureza de imagens: os seus discursos mais importantes são: *Contra Cálicles*, *Contra Espondias*, *Sobre a paz*, *Pela liberdade dos ródios*, etc. Empregou toda a sua energia a combater a ambição de Filipe, rei dos macedônios, contra quem fez as *Filípicas*.

Deusa. Divindade feminina. Vide *Deuses*.

Deuses. Deuses, deusas, gênios, eram objeto do culto religioso dos pagãos. Estes reconheciam qualidades múltiplas aos seus deuses, como celestes, marítimas, de guerra, de paz, de doença, de abundância, etc. Os antepassados eram adorados também como deuses. Vide *Lares*.

Diacrienses. Habitantes da região montanhosa do norte da Ática sobre o canal de Eubéia.

Dias nefastos. Eram os dias que, por serem destinados somente a solenidades divinas, o calendário indicava como de mau augúrio para todo o trabalho restante, e, portanto, dias em que não se deviam praticar investidas de guerra, etc. *Nefasti*, de *nefas fari*, dias em que era proibido ao pretor proferir sentenças. Opunha-se aos fatos, *fasti*, de *fari*, dias em que, exercendo jurisdição, o pretor pronunciava as palavras *do*, *dico*, *addico*, indispensáveis nas fórmulas das sentenças – *do* (*judicem*, *formulam*), *dico* (*jus*), *addico* (*litem*, *rem*, *judicium*).

Dicearca. Filósofo, historiador e geógrafo célebre do séc. IV a.C., discípulo de Aristóteles. Nasceu em Messina. Atribuía à matéria a faculdade de pensar, e considerava a alma como o resultado da boa harmonia entre as partes do corpo.

Dido, ou Elisa. Filha de Muto, rei de Tiro. Para escapar ao furor de seu irmão Pigmalião, que matara Siqueu, foi para a África com sua irmã Ana, onde fundaram a cidade de Cartago. Iarbas, rei dos getulos, tentou constranger Ana a casar com ele. A princesa achou dever antes matar-se que faltar à ternura de que ainda se reputava devedora a seu primeiro marido. Depois foi reverenciada em Cartago como uma deusa. O episódio de Dido, na *Eneida*, é inteiramente puro invencionismo. Enéias vivera mais de trezentos anos antes da fundação de Cartago, de sorte que Virgílio não fingiu a paixão de Dido para com o príncipe troiano mais do que a fim de introduzir no seu poema os famosos interesses que por tão dilatado tempo inimizaram Roma e Cartago.

Difarreatio. A cerimônia do divórcio de casamento religioso, em que a mulher hipoteticamente recusaria bolo igual ao que partilhou no casamento.

Digesta. 1. Enciclopédias de direito pretoriano, civil, penal, judiciário e político. 2. Matéria completa de todo o direito compilado.

Digesto. (Do lat. *digestus*, aula.) Compilação de leis romanas, organizada por ordem do imperador Justiniano. Este corpo de doutrina de fragmentos de escritos de jurisconsultos foi ordenado por Justiniano e reunido por seis juristas dirigidos por Tibônio. Terminou-se esta ordenação de leis em 529. Contém extrato de 39 jurisconsultos. Este enorme código tem 50 livros com 7 partes.

Dinarca, ou Dinarque. Orador grego do partido macedônio, nascido em Corinto aproximadamente em 360 e falecido em Atenas em 292 a.C. De sua autoria só nos restam três discursos, relativos ao processo de Harpale.

Diócles. 1. Herói entre os megarenses que celebravam em sua honra jogos chamados *Diócleos*. 2. –, Júlio. *Dioklês*. Poeta de *A coroa de Filipe*, contemporâneo de Augusto e cujo prenome, Júlio, indica ser grego agraciado com o título de cidadão romano.

Diodoro. 1. – de Sicília. Historiador grego do séc. de Augusto, nascido em Agiro. Viveu no fim do séc. I a.C., foi autor da muito valiosa *Biblioteca histórica*, de que temos fragmentos. É uma história universal que vem até o ano 60 a.C. Especialmente a este autor se refere o texto. 2. *Diódoros*. Nada nos permite identificar com exatidão a qual dos três Diodoros (de Tarso, de Sardres ou Diodoro *Zonas*) se referem os epigramas eróticos atribuídos a um poeta deste nome e incluídos em *A coroa de Filipe*.

Diódoto. Orador ateniense que, durante a guerra do Peloponeso, fez citar aos atenienses o decreto que ordenou o massacre dos mitelenos.

Diógenes Laércio. *Diogenês Laértios* (séc. III). Ignora-se o lugar do nascimento que se dá como em Laertes, na Sicília. Também se ignoram as datas em que nasceu e morreu este filósofo e historiador grego. Sabe-se ter escrito muitas obras que se perderam, tendo-se unicamente conhecimento, por ter chegado até nós, da obra em 10 vols. a que Coulanges se refere: *Vida, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*, trabalho indispensável ao estudioso das escolas filosóficas gregas. Ainda deixou *Panmetron*, compilação de poemas de metro diverso, e também uns quarenta epigramas compostos em louvor de filósofos de que fizera a biografia.

Díon Cássio (155-240). Nasceu em Nicéia, na Bitínia, este notável historiador grego, autor da *História romana*, de que nos chegaram vestígios. Parece ter escrito também uma história de Trajano, uma biografia de Arriano e uma história geral de Roma, que se perderam. A *História romana* é fonte valiosa para os estudos dos tempos do Império Romano, embora já não se possa dizer o mesmo quanto à narrativa que faz dos tempos mais antigos, pelos muitos erros em que Díon Cássio caiu. Tucídides foi o seu mestre e nele se inspirou. Partidário de César e de Antonino, sustentou a legitimidade do governo imperial. A sua narrativa é por vezes fantástica nos prodígios da sua credulidade.

Dionisiacas, ou Dionísias. Festas célebres, na Grécia, em honra de Dionísio ou Baco. Estas festas eram, quer festas campestres, quer festas de iniciação ou *mistérios*, celebradas em toda a Grécia. Em Atenas, distinguiram-se as *pequenas dionísias* (ou dionísias campestres), festas dos dízimos, das *grandes dionísias* (ou dionísias urbanas). Duravam seis dias e eram acompanhadas de representações dramáticas.

Dionísio de Halicarnasso (54 a.C.-8 d.C.). 1. Historiador e retórico grego, nascido na cidade de que tomou o nome. A sua obra-prima é a notável compilação histórica *Antiquidades romanas*, mas ainda deixou livros sobre crítica literária e retórica. 2. Também aparece um Dionísio, o Sofista, *Dionísios Sophísis*, poeta indeterminado, mas que deve ser o mesmo Dionísio de Halicarnasso, embora autor de epigramas só sob o nome de Dionísio.

Dioscúrias. É o lugar da antiga Cólquida, onde se diz terem desembarcado os Argonautas.

Dióscuros, ou filhos de Júpiter. 1. Os antigos davam este nome a Cástor e Pólux. Havia muitas outras divindades que eles adoravam com este nome, sendo particularmente reverenciado pelos navegantes. 2. Com este nome, *Os dióscuros*, Teócrito escreve um idílio célebre, espécie de pequena epopéia em honra dos dois filhos de Júpiter.

Divórcio. (Do lat. *divortium*.) Rompimento legal do casamento. O casamento religioso dos patrícios, em Roma, rompia-se pela *diffarreatio* – divórcio religioso, já que só a religião tinha poderes para quebrar o vínculo criado pela religião. Os divórcios aumentaram tanto que puseram em perigo a estabilidade da família: *repudium inter uxorem et virum a condita urbe usque ad vicesimum et quingentesimum annum nullum intercessit*. Valério Máximo, *F. dict.*, II, 1, 4. Advirta-se que as *XII Tábs.* (IV, 3) consignavam o repúdio: *Illam suam suas res sibi habere iussit, ex XII tabulis clavis ademit, exegit*. No declínio da República, cabia ao juiz examinar o divórcio e investigar a conduta da mulher para decidir pleitos sobre a restituição do dote (*judicium privatum*).

Dokimasía. (Do gr.) Exame que sofriam os magistrados, os sacerdotes e os oradores.

Dominium. Tanto *dominium* como *proprietas* não aparecem até fins do período da República. *Mancipium* não é a propriedade, mas a sua aquisição ou objeto. O *mancipium* é a dominação mais antiga conhecida do primitivo modo de adquirir, que procede sem dúvida de *manu* (não *manum*) e *capio*. Só na pesagem do preço, primeiro real e depois pesagem aparente, no “*agere per aes et libram*”, devemos encontrar inovações de tempos ulteriores.

Dote. (Do lat. *dos, dotis*.) Bens que uma mulher traz para o casal quando se casa. No casamento *sine manu* constituía dote o capital que o marido recebia da consorte ou de outrem em atenção a ela, para sustento de encargos matrimoniais. À vontade do doador, manifestada em ato expresse, reportava-se o efeito imediato da lei na *conventio in manum*. Em princípio, o marido adquiria a propriedade do dote e, em troca, assumia o dever moral de legar à mulher uma indenização. *Dotis causa perpetua est, et cum voto ejus qui dat ita contrahitur, ut semper apud maritum sit*. Paulo, em *Digesto*, XXIII, 3, 1. Depois apareceram acautelamentos para os interesses da mulher por meio de *cautiones dotales*, com ajuste de restituição completa ou parcial das coisas prestadas. Daqui derivou a pretoriana *actio rei exoriar* para os casos de reaver o dote.

Doze Tábuas. O tempo modificara a estrutura da sociedade romana, enfraquecera a família patrícia, que perdera a unidade, a plebe ganhara alento e o direito evoluiu com os costumes. Destituída a realza pelo partido aristocrático, 254-509, a República esforçou-se por conciliar os populares. Com o monopólio do sal, trigo barato e redução de portagens, minorou-se a fo-me, atenuaram-se penas, perdoaram-se dívidas, instituíram-se tribunos e edis da plebe contra as prepotências do poder. Ásperas contendidas, porém, decorreram até 292, quando o tribuno Arsa propôs a estrutura de um *código geral* cujos preliminares, vencidas largas hesitações, o senado votou. Parece terem ido juristas à Grécia nesse ano 300 para estudar o direito grego e aproveitar deste o que se pudesse aproveitar para o direito romano. Regressados em 302, nomeou-se logo para 303 um decenvirato ditatorial com encargo de formular novas leis. Exarou-as incompletas em dez tábuas; juntando-se-lhes outras duas tábuas, pôs termo ao trabalho um segundo decenvirato. Esta última magistratura abusou das suas faculdades, quando a primeira só usara de prudência. O decênviro Ápio Cláudio, tentando arditamente prender aos seus desejos a plebéia Virgínia e levando o pai da requestada ao desvario de a matar para impedir maior vexame, excitou a indignação geral e ocasionou a suspensão da segunda ditadura. Assim, incompletas, ficaram somente estas leis com doze tábuas, e portanto assim conhecidas.

Dracma. (Do gr. *drakme*.) Principal unidade ponderal e monetária na Grécia antiga, centésima parte da mina.

Eforado. Cargo ou dignidade de éforo. Dizia-se: em Esparta, o eforado prima a realza.

Éforo. Historiador grego, nascido na Criméia, que, juntamente com Teopompo, foi discípulo de Isócrates, que a ambos deu o conselho de trocarem a eloquência pela história. Escreveu uma *História universal* em trinta livros, desde a invasão dórica até 340 a.C.; escritor elegante e de boa prosa, é também historiador de confiança, embora sem originalidade. Viveu em aprox. 399-334 a.C.

Éforos. (Do gr. *ephoros*.) Magistrado na antiga Esparta. Dá-se este nome, em Esparta, a cinco magistrados eleitos pela assembleia dos cidadãos por um ano. Fiscalizadores da Constituição, julgavam sobre questões cíveis e contrabalançavam a autoridade dos reis como agentes do governo aristocrático, em Esparta. Vide *Gerontia*.

Eggûêsis. É, na Grécia, o ato de casamento que corresponde à *traditio in manum* (vide *Traditio*) de Roma.

Electra. 1. A *velha donzela*, como Eurípides a intitula, em razão da longa idade que viveu sem nunca se casar. Filha de Agamêmnon e de Clitemnestra, persuadiu seu irmão Orestes a dar a morte a Egisto, assassino de seu pai. 2. Tragédia de Sófocles, com o mesmo motivo que as *Coéforas* de Ésquilo, i.e., a morte de Clitemnestra por Orestes e que se representou em Atenas em 420 a.C. 3. Tragédia de Eurípides sobre o mesmo assunto, mas com estilo menos elevado, por ser mais paródia que tragédia, e a condução ser menos que verdadeira (413 a.C.).

Elêusis. Cidade da Ática onde Ceres tinha templo magnífico e onde se celebravam os *mistérios* ou *eleusianeas*, de renome em toda a Grécia e em honra das divindades agrícolas: Deméter (Ceres), Coré e Jacos.

Eleutérias. Festas, de cinco em cinco anos, em honra de Júpiter Eleutherius, que quer dizer Júpiter Libertador. Eram as festas à Liberdade como divindade.

Eliano, o Sofista. Escritor grego do séc. III, autor das *Histórias várias*, de grande interesse, e de um trabalho sobre as *Particularidades dos animais*.

Elio, Sexto Cato. Famoso jurisconsulto que viveu na primeira metade do séc. II.

Emancipação. Da *mancipação* que restringia o vigor do poder paterno, com o efeito acessório de o eliminar à terceira venda do filho ou à primeira de outro descendente (*si pater filium ter venum duuit, filius a patre liber esto*; XII Táb., IV, 2) e como extinção do mesmo poder paternal, proveio a *emancipação*, mudando em fim essencial aquele efeito (*praeterea emancipatione desinunt liberi in potestate parentum esse; sed filius quidem tribus mancipationibus, ceteri vero liberi sive masculini sexus sive feminini una mancipatione exeunt de parentum potestate...* Gaio, *Int.*, I, 132; *Si qui in causa mancippi sunt... manumissi sui juris fiunt*, id. 138). Já em 397-357 Licínio Estolo emancipava seu filho para o emparceirar nas mil jeiras de terra e iludir o plebiscito agrário por ele provocado (Lívio, *Hist.*, VII, 16).

Enéias. Príncipe troiano, filho de Anquises e de Vênus. Na ocasião em que os gregos tomaram Tróia sustentou valorosamente combate nas ruas da cidade. Ao reconhecer desiguais em número as forças que comandava, tomou seu pai e levou-o aos ombros para o alto do monte Ida juntamente com seu filho, que levou pela mão, os seus deuses Penates e todos os troianos que pôde congregar. Desapareceu-lhe então Creúsa, sua mulher, de quem nunca mais teve notícia. Embarcando numa frota, foi ter no Epiro e, aportando em Cartago, depois de sofrer muitas tempestades, a rainha Dido apaixonou-se por ele (vide *Dido*). Dali navegou à Sicília, onde fez honras fúnebres a seu pai Anquises, falecido no ano precedente. Vencidos os ventos, rumou à Itália, onde a primeira coisa que fez foi consultar a sibila, que lhe ensinou o caminho dos infernos, onde desceu, depois de ter achado o ramo de ouro que lhe fora indicado para o apresentar em dádiva a Prosérpina. Nos Campos Elísios viu todos os troianos e seu pai, que o informou do seu destino e do de toda a sua posteridade.

Saiu então dos infernos e foi abrigar-se nas margens do Tibre, onde Cibele converteu em ninfas as suas naus. Teve guerra com Turno por causa de Lavinia, a quem desposou, depois de combater o príncipe, a quem matou. Fundou ali uma pequena cidade que os romanos consideravam como berço do seu império. Diz-se que Vênus o arrebatou ao céu, apesar de Juno ser contra. Juno fora sua perseguidora por ser troiano. Os romanos honraram Enéias com o nome de Júpiter-Indígete.

Enio, Quinto. Poeta latino de origem grega que viveu de 240 a 169 a.C., tendo sido contemporâneo e amigo de Catão, o Antigo, a quem ensinou grego. Os Cipíodes distinguiram-no com tanta amizade que lhe deram um lugar no seu túmulo de família. Foi o introdutor do helenismo em Roma. Autor do poema épico *Anais*, no qual se descreve a história de Roma desde os amores de Marte e Réia até o século em que o autor viveu. Escritor dos mais fecundos do seu tempo, o seu estilo é duro e bárbaro mas de grandeza de expressão. Compôs comédias, tragédias, sátiras e uns anais em verso.

Epicarmo, ou Epicharmo. O primeiro, em data (viveu de 560 [?] a 450 a.C.), dos grandes poetas fundadores da comédia. Escreveu mais de trinta peças mitológicas ou populares: *As bacantes*, *Loucura de Hércules*, *Ulisses trânsito*, *Esfinge*, *Alcion*, *Ciclope*, *As sereias* (mitológicas), *O camponês*, *As marmitas*, *O precioso*, etc. (populares). Da sua obra só conhecemos fragmentos. Diz-se que, seguindo a escola pitagórica, terá deixado um tratado *Sobre a natureza das coisas*.

Epicteto (± 50-120 d.C.). Filósofo latino nascido na Frígia. Pertenceu à escola estoica. Veio para Roma como escravo de Epafrodite, liberto de Nero. Em Roma seguiu as lições do filósofo estoico Musônio Rufo. Epicteto nada escreveu, mas exerceu notável influência nos seus discípulos. O mais notável foi Flávio Arriano, que lhe redigiu as *Práticas* e o *Manual de Epicteto*, de que nos chegaram fragmentos.

Epigamia. Equivale na Grécia ao *jus connubii* de Roma, direito de capacidade matrimonial, comum a latinos e romanos; direitos de casamento entre cidadãos gregos.

Epikler. (Do gr. *epikleros*.) O *Larousse* define: “Filha deixada como herdeira na falta de herdeiro masculino.” Não era bem esta a situação que no direito grego a *epikler* ocupava. Vide a p. 472, nota 121, onde se diz significar esta palavra, em rigor, *a situação em que se encontra a filha que transmite a seu filho varão o culto e o bem de seu pai, falecido sem haver descendência masculina*.

Epistion. Família.

Epulones. Sacerdotes, entre os romanos, a cujo cargo estava o cuidado das mesas que se preparavam para o serviço dos deuses e que também presidiam aos festins dos sacrifícios. Preparavam e serviam os festins sagrados. Eram em número de sete e por isso também chamados *septênviro*s. Vide *Parástios*.

Equestre, Ordem. A ordem equestre, ou seja, a dos cavaleiros, era o segundo grau de nobreza.

Erkeios Zeus. Divindade doméstica entre os gregos.

Erktos. *Herctum*, recinto sagrado do domicílio.

Esopo (Séc. VII a.C.). Fabulista grego de quem pouco se conhece sobre sua vida e obra, chegando-se a duvidar se existiu ou não. Dele se contam muitas anedotas mais ou menos inverossímeis, reunidas na célebre *Vida de Esopo*, escrita no séc. XIV pelo monge grego Planúdio. Todos os apólogos de proveniência desconhecida geralmente se designavam por *Fábulas esópicas*.

Espartiano, Élio. O primeiro dos seis escritores da História Augusta. Escreveu as vidas de Adriano, Élio Vero, Dídio Juliano, Sétimo Severo, Pescênio Níger, Caracala e Geta, obras interessantes, mas sem gosto nem crítica.

Espeusipo, ou Speusippo. Filósofo grego, nascido em Atenas, entre 395 e 393 a.C. e falecido por 334 a.C.; sobrinho de Platão, a quem sucedeu na direção da escola platônica.

Ésquilo (525-456 a.C.). *Aiskhulos*. Nasceu em Elêusis. Poeta trágico grego, pai ilustre da tragédia grega, escreveu prodigiosamente. Ao que parece, fez representar cerca de 80 peças, agrupadas, ao costume do tempo, em tetralogias. A lenda diz ter morrido esmagado pela queda de uma tartaruga que uma águia desprende no seu vôo e foi cair sobre o seu crânio calvo. Só sete peças suas chegaram ao nosso conhecimento: *Sete contra Tebas*, *Persas*, *As suplicantes*, *Prometeu acorrentado*, em que evoca o balbuciar da civilização, e as três peças que formam a trilogia da *Oréstia*, em que se põe em cena o crime de Clitemnestra e de Egisto. Ainda nos deixou alguns belos epigramas.

Ésquines, ou Eschines, o Retórico, *Aiskhinês*, *Rêtôs* (389-314 a.C.). Orador de Atenas, filho do mestre-escola Atrômetros e de Glaucotéia, sacerdotisa dos mistérios. Além de orador foi político, soldado e ator. Trouxe inimizade com Demóstenes, tendo gozado de má reputação como estadista. Mais elegante do que profundo, a sua eloquência brilhou no mundo ateniense de seu tempo, tendo a ajudá-lo, diz-se, agradável presença e sobretudo bela voz, forte e bem segura, servida por espírito pouco vulgar. Temos dele dois discursos notáveis: *Sobre a coroa* e *Sobre a embaixada* e ainda o arrazoado *Contra Timarco*. Contemporâneo de Sêneca, o Retórico é ainda autor de livros políticos.

Estácio, Públio Papínio (61-96). Nasceu em Nápoles este notável poeta latino de invulgares dotes, que aos 20 anos compôs a *Tebaida*, poema em 12 cantos, trabalho cheio de erudição mitológica tendo por assunto a guerra de Etéocles e de Polinices de que Ésquilo já tratara. Escreveu ainda a *Aquileida*, que deixou incompleta apenas com 2 cantos; e *Silvas*, versos sobre acontecimentos. Embora afetado e abusando da ênfase no estilo dos seus versos, foi poeta de raro gênio poético, distinguindo-se pela riqueza de idéias e pelo brilho de imagens.

Estagirita, O. Vide *Aristóteles*.

Estêvão da Boécia (1530-1563). Escritor e publicista francês, conhecido pelo seu *Discurso sobre a servidão voluntária*, obra estimada pelas boas traduções que nela nos faz de Ariosto, Aristóteles, Xenofonte e Plutarco.

Estêvão de Bizâncio. Geógrafo grego do fim do séc. V d.C.; gramático de profissão, compôs um léxico geográfico de que ainda existem alguns fragmentos, dos quais o gramático Hermolans fez um resumo, no tempo de Justiniano.

Estrabão. Geógrafo grego, nascido em Amasea, Capadócia, em 58 a.C. e falecido entre 21 e 25 d.C., autor de uma preciosa *Geografia*. O seu livro revela um caráter histórico muito peculiar e prende-se à libertação do homem, dos povos, dos impérios, nas suas relações com o mundo físico.

Estrangeiro. É o habitante de fora dos muros de Roma.

Euclides, o Socrático (450-380 a.C.). Filósofo grego fundador da escola de Mégara. Discípulo de Sócrates, sofreu influência também na escola de Eléia. Depois da morte de Sócrates abriu uma escola que Platão freqüentou, por isso a analogia dos seus pontos de vista com os de Platão.

Eupátrida. É o descendente das grandes famílias eólias refugiadas na Ática pela invasão dos Heráclidas, que na Ática formaram uma oligarquia, durante muito tempo onipotente.

Eurípides (480-406 a.C.). Nasceu em Salamina e foi o último dos três maiores poetas trágicos da Grécia: Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Além da *Ifigênia em Táurida* e *Ifigênia em Áulida*, talvez a sua melhor obra, deixou-nos ainda as seguintes tragédias: *Alceste*, *Medéia*, *Andrômaca*, *Electra*, *Helena*, *Orestes*, *Hécuba*, *As suplicantes* e *As bacantes*. Sabe-se ter apresentado 75 tragédias. O teatro de Eurípides dá relevo à análise do passionalismo e, cheio de preocupações científicas, chega ao abuso no emprego do patético na cena. Foi muito popular em Atenas, onde Aristófanes o detestou. Na sua escola influenciaram-se Corneille e Racine.

Eustates, ou Eustato (séc. XII). Arcebispo de Tessalônica, grande escritor e gramático bizantino, que desempenhou importante papel nos acontecimentos políticos e religiosos do seu tempo. As suas obras dividem-se em comentários e obras de fundo teológico e histórico e são: *Comentários sobre a Ilíada e a Odisséia* e *Comentários de Píndaro*, o primeiro, valioso pelas informações tomadas em obras hoje perdidas, o segundo, justamente considerado pela sua erudição bizantina; um *Tratado sobre a tomada de Tessalônica*, um *Tratado sobre a hipocrisia*, discursos dirigidos aos imperadores, polêmicas contra os monges, etc.

Exílio. Era o desterro de Roma. Muitas vezes o exílio implicava o confisco de bens do desterrado, que passava à condição de estrangeiro, ou seja, de homem condenado a viver fora dos muros de Roma.

Fábio Píctor, Quinto. O mais antigo dos historiadores latinos, contemporâneo da última guerra púnica. Nasceu em meados do séc. III a.C. Os seus *Anais*, hoje perdidos, foram utilizados por Dión Cássio e por Tito Lívio. Chegavam, desde as origens de Roma, até o fim da segunda guerra púnica.

Fálaris. Tirano de Agrigento, em meados do séc. VI. Tornou-se famoso pela sua crueldade.

Família. A família antiga assentava no culto do antepassado comum, sendo o pai, o sacerdote, o juiz e o chefe. A família transmitia-se pelo homem e não pela mulher.

Fasces. Deu em português *feixe*, molho, braçado. Em Roma eram as varas do lictor. Eram umas varas atadas em volta de uma acha. Simbolizavam o *imperium* ou autoridade superior de certos magistrados. Vide *Lictor*.

Februais, ou *februanas*. Eram as festas celebradas no mês de fevereiro em honra de Juno e de Plutão para aplacar os manes dos mortos: festas de expiação para as famílias romanas.

Fecial. (Do lat. *fecialis*.) Sacerdote que, entre os romanos, intervinha nas declarações de guerra e nos tratados de paz, e se consagrava por meio de cerimônias religiosas: o *colégio dos feciais*.

Fenócrates de Calcedônia. Foi discípulo de Platão e diretor da Academia, sucedendo a Espeusipo, que, à morte do Mestre, havia sucedido a este como chefe da sua escola.

Férias latinas. (Do lat. *feria*.) Eram os dias em que se suspendiam todos os trabalhos oficiais. Os romanos chamavam ordinariamente *férias* aos seus dias de festas. *Férias latinas* eram as festas do Lácio. Foram instituídas por Tarquínio, o Soberbo, para comemorar a sua aliança com todos os povos do Lácio. Celebravam-se todos os anos, em época determinada pelo cônsul em exercício, e duravam quatro dias, tendo lugar no monte Albano.

Festus, ou Festo (II ou III sécs. d.C.). Gramático latino de notável erudição humanística. Legou-nos um resumo do tratado de Flaccus Verrius, *De significatu verborum*, preciosíssimo pela soma enorme de conhecimentos sobre a antiguidade romana. Não se confunda este Festus (ou Festo) com Porcius Festus, que morreu no ano 62, sendo procurador da Judéia em tempo de Félix, e que, na presença de Herodes Agripa II e de Berenice, julgou a causa de S. Paulo, enviando-o para Roma.

Fídon de Corinto. Rei de Argos, que viveu no fim do séc. IV a.C. Reduziu Corinto e Egina a seus vassalos e estendeu o seu domínio por todo o Peloponeso. Estabeleceu um novo sistema de pesos e medidas.

Filêmon (361-262 a.C.). Depois de Menandro, foi o maior representante da comédia nova na Grécia. A obra deste notável poeta cômico só chegou até nós por fragmentos dispersos. Seu filho, Filêmon, o Moço, que foi também poeta cômico e rival de Menandro, compôs cerca de 101 peças, ao que se diz.

Filipe, Rei da Macedônia, *Philippos, ho Makedonio basileus*. O rei da Macedônia Filipe V, o vencedor de Cinoscéfalos e problemático autor de um epigrama contra Alceu de Messênia, o que alimentou ódios contra Filipe, e que se encontra em Plutarco, *Vida de Flamínio*, IX, existindo dele uma tradução francesa por Amyot. Este rei Filipe, filho de Demétrio e pai de Perseu, foi o antepenúltimo rei da Macedônia, onde reinou de 200 a 178 a.C.

Filócuro, ou Filocoros. Historiador grego nascido em Atenas, na metade do séc. IV e falecido por volta de 260 a.C. quando Antígona Gonatas o mandou matar. Autor de numerosas obras: *As olimpíadas*, *Os oráculos*, etc.

Filodemo. *Philodêmos*. Natural de Gadara (Síria). Poeta de *A coroa de Filipe*, que teve nomeada em Roma no tempo de Cícero, o qual teve por este uma grande estima. Polígrafo e epigramista de talento.

Filopêmen. Nascido em Megalópolis, na Arcádia, e falecido na Messênia (253-183 a.C.). Chefe da liga acaica; sobrenomeado de o *Último dos gregos*. Tentou manter a unidade da Grécia perante os progressos ameaçadores de Roma, e combateu com sucesso os lacedemônios. Morreu numa emboscada, no momento em que os aqueus faziam eclodir uma insurreição na Messênia.

Filostrato. 1. Flávio, dito o *Ateniense*. Escritor grego do II e III sécs., nasceu em Lemnos (entre 175 e 247). Foi muito protegido da corte da imperatriz Júlia Domna, e escreveu uma *Vida de Apolônio de Tiana*. 2. – de Lemnos. Sofista grego, sobrinho do precedente (começos do III séc. d.C., autor da *Heróica*, diálogo sobre os heróis da guerra de Tróia, e dos *Quadros*, descrição dos quadros que se viam sobre o pórtico de Nápoles.

Flâmines. Antigo sacerdote de Roma, ou melhor, sacerdotes de Júpiter, de Marte, de Rômulo e de outros deuses. Chamavam-se flâmines, de *filum*, fio de lã com que atavam os cabelos. Tinham por apelido o nome dos deuses a quem serviam. Dizia-se *Flamen Dialis*, *Flamen Martialis*, etc.

Flamínia, ou Flamínica. (Do lat. *flaminia*.) Sacerdotisa que acompanhava o flâmine nos sacrifícios. Distingua-se pelos seus adornos particulares, grandes prerrogativas, etc. A Flamínica Diális, por ex., tinha honras proporcionadas às que eram feitas ao Flâmine Diális, seu marido.

Fócio, ou Photio, *Phōtiós* (820-891). Erudito escritor bizantino e patriarca de Constantinopla. Político ambicioso, foi Fócio quem suscitou o grande cisma dos gregos em 858. Escreveu muito, entre outras obras, as seguintes: *Myriabiblion* ou Biblioteca de Fócio, coleção de 281 ensaios sobre livros antigos que lera; *Contra os maniqueus* e *Contra os latinos*, trabalhos de polémica; ainda autor de um léxico grego e de muita e variada correspondência, com cerca de 311 cartas. Como orador, deixou-nos também notáveis homílias.

Fócion. General e orador ateniense, célebre pelo seu desinteresse e injustamente condenado a tomar a cicuta (entre 400-317 a.C.). Quarenta e cinco vezes estratega, distinguiu-se durante a guerra social, combatendo com sucesso os macedônios diante de Bizâncio e Perinto, depois na Quersonésia, e, finalmente, durante a guerra lamíaca. Os atenienses mostraram-se ingratos para com Fócion e acusaram de traição a este seu tão grande homem.

Fogo sagrado. Ofogo foi reverenciado como um deus entre os gregos, indianos, romanos, persas, caldeus, etc. Consagravam-se ao fogo sagrado templos, levantando-se-lhe altares e imolando-se em sua honra vítimas.

Forcas Caudinas. Desfiladeiros por onde os samnitas fizeram passar as legiões romanas. É empregado geralmente como sinônimo de *grandes humilhações*.

Foro. (Do lat. *foru*.) Esta palavra está empregada aqui no sentido de quantia, ou pensão, paga, em geral por ano, ao senhor da terra.

Forum. (Do lat. *forum*.) Significa o nosso atual foro; sinônimo de tribunal. O *Forum* ficava no coração da cidade e enchera-se de monumentos, entre os quais a cúria Hostília, sede do senado, o erário, numerosas estátuas, colunas comemorativas, com balcões para os descendentes dos beneméritos da pátria assistirem a festividades; ao cimo via-se o quadrante solar; logo abaixo, o pórtico dos banqueiros (*Janus*); na extremidade noroeste, o terreiro dos ajuntamentos populares (*comitium*), a tribuna com um rostrado de aríetes das naus tomadas em Ancio (*Rostra vetera*), e perto, o lugar da publicação de leis e tratados (*oculatissimus locus*). No *Forum* (como na praça Septa e na via Sacra), demoravam os principais estabelecimentos. Quando havia triunfo, o carro do triunfador atravessava o *Forum*. No *Forum* ocorriam interessantes manifestações de atividade cívica, assembléias concionais para os magistrados dizerem da sua justiça (*conciones*). No *Forum* falaram Cícero e Catão.

Fratratria. (Do lat. *phratria*.) Subdivisão da tribo na Ática e em muitos outros estados gregos.

Fratriarca. (Do lat. *phratriarkhos*.) Chefe ou presidente de uma fratria.

Frínico, (sécs. VI-V a.C.). Contemporâneo de Ésquilo e discípulo de Tépsis. Foi criador da tragédia, introdutor na cena de papéis de mulheres a quem inventou a máscara. Escreveu, além de *Alceste*, *Tomada de Mileto* (que teve tanto sucesso que o seu autor foi condenado a pagar multa por recordar a desgraça passada), *As fenícias*, *Tântalo*, *Anteu*, *As danaidas*, *Tróilos*, etc. De todas estas peças só nos ficaram fragmentos. Era acusado de imprimir pouca ação aos personagens das suas peças.

Fundibulários. (Do lat. *fundibulariu*.) Eram os soldados que combatiam usando a funda, ou aparelho destinado a atirar pedras ao longe.

Gaio, ou Gaius. Jurisconsulto romano que viveu no séc. II da nossa era. É autor das *Institutas*, que serviram de base às *Institutas* de Justiniano e que desfrutou de tal autoridade que ainda é considerado entre os jurisconsultos da melhor confiança, no séc. V, pela *lei das citações*.

Gallus, ou Galo, Caio Cornélio. Poeta latino e guerreiro que nasceu em Frejus por volta de 66 a.C. Ligando-se a Otávio, foi em 41 a.C. um dos triúviro encarregados de distribuir aos veteranos as terras confiscadas ao norte da Itália e conservou a Virgílio o seu pequeno patrimônio. Mais tarde, porém, incorreu no desfavor de Augusto, sendo condenado ao exílio e ao confisco de seus bens. Não resistindo à desgraça, suicidou-se de desespero. Latinizou a elegia grega e ao naturalizá-la consagrou-a ao amor, em lugar da morte. Virgílio louva-o na sexta égloga e narra os seus amores na décima égloga. Tibulo, Propércio e Ovídio foram seus imitadores.

Gennétes. Vide *Gentiles*.

Genos. Palavra grega que indica uma instituição grega muito semelhante à *gens* romana. Vide *Gens*.

Gens. Palavra latina que designa a família romana, saída de um tronco comum: a *gens Fabia*. Os membros da *gens* (grupo formado de famílias que descendem de um antepassado comum de origem pura) tinham um culto comum e sacrificavam aos mesmos manes dos seus antepassados. Estavam ligados, uns aos outros, por deveres de solidariedade. As próprias terras, primitivamente, eram propriedade coletiva da *gens*. Esta comunidade de interesses e de ações entre os membros da *gens* obrigava-os a ter um conselho comum, cujas deliberações obrigavam a todos. Na época histórica, a *gens*, não tendo já chefe único, caíra em decadência. No II século d.C. já não existiam senão famílias independentes.

Gentiles. (Do lat. *gentilius*.) Que pertencia à *gens*, a uma *gens* romana. Nome comum dado aos membros de uma *gens* romana: *Túllio* era o *gentílico* de Cícero. O conjunto dos membros, ou aristocracia dos *gentiles*.

Geomores. (Do gr. *geomoroi*.) Classe aristocrática dos proprietários fundiários em certo número de cidades da Grécia antiga.

Gerontia, ou conselho dos anciãos. Este conselho de tal modo se foi apoderando em Esparta das atribuições dos reis, que estes ficaram reduzidos ao exercício das funções religiosas, pois o poder executivo ficou inteiramente nas mãos dos éforos.

Gide, André. Literato francês, nasceu em Paris em 1869 e foi escritor de pureza clássica e um dos mestres da literatura contemporânea. Recebeu o prêmio Nobel de literatura em 1947. Escreveu, entre outros, *Nourritures terrestres*, *Immoraliste*, *Si le grai ne meurt*, *Porte étroite*, *Faux mannyeurs*, etc.

Górgias (485-380 a.C.). É um dos principais sofistas gregos. Mestre de Tucídides, tinha sido discípulo de Empédocles e de Parmênides. Foi eloqüentíssimo, mas sabia fazer-se pagar, e o luxo da sua riqueza como a ostentação do seu luxo fizeram rir Platão. O seu ceticismo mostra-se no tratado de filosofia *Sobre a natureza e o não-ser*.

Gracos, Família dos (séc. II a.C.). Tibério Semprônio Graco (163-133 a.C.) e Caio Semprônio Graco (154-112 a.C.). Ambos tribunos, foram estes dois irmãos também notáveis oradores romanos e no seu tempo tidos como os mais eloqüentes. São os autores da proposta de leis agrárias com que tentaram refrear a cupidez e avareza dos aristocratas. Tibério foi morto pelas mãos do povo, de quem fora defensor. Caio suicidou-se anos mais tarde para não sofrer igual morte. Eram ambos filhos da ilustre Cornélia, a quem não deixaram vestir o luto das suas lágrimas.

Harmosta. (Do gr. *harmotés*.) Designação de cada um dos governadores que Esparta impunha aos povos vencidos. Não eram magistrados nem sacerdotes e por isso não tinham certos poderes de autoridade.

Harpocrátion. Lexicógrafo alexandrino do séc. IV a.C. Nada se conhece de sua vida.

Hécuba. 1. Filha de Dimas ou de Ciseu, rei da Trácia, irmã de Teano e esposa de Príamo, teve, segundo Homero, cinquenta filhos. Teve a infelicidade de os ver morrer quase todos durante o cerco ou a ruína de Tróia. Ela não desdenha mesmo da morte para não ficar escrava do vencedor. Procura-a durante muito tempo sem a encontrar; mas enfim Ulisses surpreende-a nos túmulos de seus filhos e toma-a para sua escrava. Mais tarde Hécuba, metamorfoseada em cadela, toma toda a Trácia de compaixão pela sua sorte, e não somente os gregos mas a própria Juno, a mais implacável inimiga dos troianos. 2. *Tragédia* de Eurípidés, obra patética e eloqüente mas de tema duvidoso, em que narra o sacrifício de Polixena e a vingança de Hécuba, sua mãe.

Heitor. Filho de Príamo e de Hécuba, casou com Andrômaca, de quem lhe nasceu Astíanax. Comandou os exércitos troianos contra os gregos. No cerco de Tróia realiza prodígios de valor e foi o terror do inimigo. Aquiles, depois da discórdia com Agamêmnon, retirou-se para a sua tenda e nela esteve largo tempo sem combater; porém, morto por Heitor o seu amigo Pátroclo num combate, logo desejou vingar-se e tomou de armas para bater-se com Heitor. Júpiter, pesando a sorte dos dois, jogou a balança em favor de Aquiles. Então este matou Heitor e arrastou o seu corpo três vezes em volta dos muros de Tróia, ligado pelos pés ao seu carro. Tétis ordenou a Aquiles que restituísse o corpo de Heitor a Príamo, que lho foi suplicar de joelhos banhado em lágrimas.

Helânico, ou Hellanicus. Historiador grego (946-411 a.C.) nascido em Mitilene e um dos últimos e mais célebres logógrafos.

Heliasta. (Do gr. *hēliastēs*: de *Hēliaia*, derivado de *hēlios*, Sol.) 1. Membro de um tribunal ateniense célebre, composto de cidadãos que julgavam e davam as suas sentenças ao ar livre, ao sol. 2. Os heliastas eram os juizes do *Hélié* ou tribunal do povo, composto de cidadãos tirados à sorte, provavelmente de uma lista de candidatos voluntários. Eram 6.000, divididos em 10 tribunais, e, segundo a gravidade do processo, exigia-se a presença de um ou de vários destas seções. Os juizes recebiam um salário de três óbolos por reunião. A competência dos *heliastas* estendia-se a quase todos os assuntos.

Hemina, Cássio. Vide *Cássio Hemina*.

Heráclides. 1. – do Ponto. *Erakleidês*. Natural de Sinope (sobre o Ponto-Euxino), hoje Sinouba. É o “gracioso poeta de epigramas”, *epiasmatôn po êtēs liguras*, referido por Diógenes Laércio (V, 94) ao cabo de sua biografia de Heráclides do Ponto, o filósofo. Foi contemporâneo de Antipater de Sídona e discípulo de Platão e de Aristóteles. 2. – de Éfeso. Deve ser do começo do séc. V, porque o seu livro data do fim da primeira metade deste século. O Egito exerceu muita influência sobre o seu espírito, como se vê de certas afirmações suas em que se notam vestígios das crenças egípcias. Proclamava o fogo como atributo da matéria mais sutil: “este mundo”, diz, “tem sido e será sempre um fogo material, vivo, alimentando-se com medida e apagando-se com medida”. Mostrava assim já uma atitude especificamente monista. Segundo Aristóteles, Heráclito cria que todo o universo está cheio de deuses e de demônios, mas parece-nos antes ter sido outra a sua atitude, pois julgamos monista.

Heráclito. Nasceu em Éfeso, filósofo grego da escola jônica, que viveu aproximadamente de 576 a 480 a.C. Foi cognominado de *Obscuro*. Escreveu uma única obra, *As musas*, também conhecida com o título de *Da natureza*. Os seus discípulos e comentadores dividiram esta sua obra em três tratados: *Do todo*, *A política* e *A teologia*. Diz a lenda que Heráclito estava sempre choroso. O fogo era para este filósofo o elemento primitivo da matéria, que ele considerava submetida a transformação constante e perpétua, ao mesmo tempo que racional. Esta sua fórmula resume toda a sua filosofia: “tudo muda”.

Hermai. (De *Hermoia on*.) Festas de Hermes. Vide *Hermes*.

Hermes. Nome que os gregos davam ao Mercúrio dos latinos; derivava de uma palavra que significava “interpretação” e deram-na pela razão de Mercúrio ser mensageiro e intérprete dos deuses. Era o deus da eloqüência. Vide *Hermai*.

Hérmias. 1. – de Atarneia, filósofo grego (séc. IV a.C.), provável discípulo de Platão e apenas conhecido pela sua amizade por Aristóteles; foi morto pelos persas em 345. 2. Filósofo grego da escola de Alexandria, discípulo de Proclus, autor dum comentário ao *Fedro* de Platão, dum estudo sobre a *Introdução* de Porfírio e talvez dum comentário às *Analíticas* de Aristóteles. A este autor se refere o texto traduzido. 3. Filósofo cristão, morto antes de 200. Julga-se ser o autor dum tratado grego de apologética cristã, denominado *Decisão dos filósofos*, que é uma exposição satírica das contradições dos antigos filósofos gregos sobre a natureza de Deus, da alma e do mundo.

Hermógenes. 1. Retórico grego, nascido em Tarso no II séc. de nossa era, famoso pela sua precocidade. Temos cinco obras suas, formando um curso de retórica. 2. Há um outro Hermógenes, heresiarca do II século, que amaldiçoou as idéias estoicas com os dogmas da fé cristã.

Hermogênio. Discípulo do heresiarca Hermógenes. Também é autor do *Código hermogênio*, complemento do código gregoriano, redigido em 324 por este jurista notável.

Herdiano. 1. (170-240 d.C.) Historiador grego notável que nasceu talvez em Alexandria. Escreveu a sua *História* dos imperadores romanos do seu tempo (em oito livros). Obra valiosa por causa da raridade de documentos que nos faltam sobre esta época. A sua

História vai da morte de Marco Aurélio (180) à coroação de Gordiano III (238). Escritor sóbrio e elegante, embora abuse dos lugares-comuns e da retórica do seu tempo. 2. Gramático de Alexandria (III séc. d.C.).

Heródoto (484-425 a.C.). Nasceu em Halicarnasso e conhece-se pelo nome de “Pai da História” por ser considerado o mais notável historiador grego da Antiguidade. Era da nobreza grega e rico, tendo ainda jovem orientado a sua inteligência para a história como narrativa do passado e para a religião. Também foi político, e isso contribuiu para que só muito tarde começasse a escrever, depois de haver viajado. As suas *Histórias* abrangem 240 anos, e nelas se narram as guerras persas desde Ciro até Xerxes. Foi amigo de Péricles e de Sófocles.

Heróis. (Gr. *heros*.) Eram os homens que se assinalavam pela excelência das suas ações e muitas vezes, depois de sua morte, colocavam-se junto aos deuses.

Heromnénon. Nome dos delegados dos doze povos da Grécia central à confederação ou anfíctonia de Delfos; entre outras funções, tinham a de organizar os jogos *píticos*.

Hesíodo (séc. IX a.C.). Nascido em Ascre, na Beócia, este poeta grego representa uma escola, e os antigos costumavam colocá-lo a par de Homero. A poesia hesiódica, com a característica de poesia religiosa, didática e moral, fez uma brilhante plêiade de ilustres gregos, como Píndaro e Corina. Os seus trabalhos conhecidos são a *Teogonia* (ou *Genealogia dos deuses*), poema mítico em que se conta a filiação dos deuses; e *Os trabalhos e os dias*, poema sobre a agricultura, que contém o calendário dos dias fastos e nefastos, conselhos sobre a navegação e preceitos morais. Modernamente discute-se a sua autoria da *Teogonia*, que se atribui antes a algum discípulo de Hesíodo.

Hesíquio, ou Hesychius de Mileto. Filósofo grego de Alexandria que viveu no VI séc. Deixou-nos uma *Crônica universal* e os *Onomatólogos*, léxico de história literária.

Héstia. (Lat. *Vesta*.) Filha de Kronos e de Réia, protetora do fogo doméstico. Vide *Vesta*, *Lar*.

Hiéron. Palavra grega que, entre os gregos, significava o recinto sagrado onde se elevava um templo ou um altar.

Hieropoioi. 1. (*hieropoieō*). Fazer um sacrifício, celebrar uma cerimônia religiosa (*hieropoioís*). 2. (*hieropoios*, *ós*, *ón*, *ohi*, *hi*). Os dez inspetores (um por tribo) encarregados de fazer os sacerdócios nas cerimônias religiosas. 3. Eram os que consultavam os oráculos e faziam sacrifícios com os bois consagrados à deusa Atena, *Athênaiês*.

Hilota. (Do gr. *hilotés*.) Escravo espartano que trabalhava na agricultura. Os hilotas (servos do Estado, entre os espartanos) formavam a classe inferior da população da Lacônia. O seu nome vem, parece, do da urbe de Helos, onde os seus habitantes foram reduzidos à escravidão pelos espartanos. Em todo o caso, a condição de hilota foi consequência da conquista dórica. A lei de Esparta ignorava o hilota. Pagando um foro legal, estava preso à terra. Esparta sentiu muitas vezes as consequências das suas revoltas e em certas épocas houve autênticos massacres de hilotas.

Himeneu. (Do gr. *huménaios* < do lat. *humanaeus*.) É a festa das núpcias da casa do pai para a do esposo; o próprio hino cantado no cortejo dessas festas. Deriva do nome da divindade que presidia ao casamento e era filho de Baco e de Vênus. Representava-se na figura de um mancebo louro, tendo na mão um archote e estando corado de rosas. Daí dar-se o nome de himeneu aos versos do hino que se cantava. Os antigos costumavam dizer que “depois do himeneu todas as mulheres ficam privadas de encanto”. Vide, p. ex., Rufino, Agathias, Cláudio, ou em Aquiles Tácio, IV, 8: *To mén gâr érgon Aphroditês hóron êgei kai koron*.

Hipácia (aprox. 370-415 d.C.). Filósofa e matemática grega, célebre tanto pela sua beleza como pela sua sabedoria. Era filha do matemático Théon de Alexandria. Eloqüentíssima, fundou em Atenas uma escola filosófica onde, com grande erudição, explicava Platão e Aristóteles. Escreveu dois *Comentários*: um sobre as *Secções cônicas*, de Apolônio de Pérgamo; outro sobre as *Tábuas astronômicas*, de Ptolomeu. Só desta última obra nos chegaram vestígios.

Hiparca. (Do gr. *hipparkos*: de *hippos*, cavalo, e *ankos*, chefe.) Chefe de uma hiparquia.

Hiparquia. (Do gr. *hippos*, cavalo e *arché*, comando.) Divisão de cavalaria (em geral de 500 homens) entre os gregos.

Hipérides (389-322 a.C.). Notável orador e político ateniense, discípulo das escolas de Sócrates e Platão e grande amigo de Demóstenes, com quem foi preso pelos macedônios. Diz-se que cortou a língua com os dentes para não relevar nada contra a pátria, quando os macedônios o puseram a pratos. O seu discurso na defesa de Frinéia celebrizou-o e bastava para imortalizá-lo. Mais tarde rompeu com Demóstenes, o que foi motivo para o seu discurso *Contra Demóstenes*. Dos seus inúmeros discursos são mais conhecidos os que proferiu *Contra Filípides*, *Contra Atenágenes*; as suas teses *Pro Licofron* e *Pro Euxenipo*, assim como a *Oração fúnebre*, não se devem esquecer.

Hípias de Elis. Sofista grego, contemporâneo de Sócrates (V séc. a.C.). Dois diálogos de Platão trazem o nome de Hípias, o primeiro tratando do belo, o segundo da sofística. Passa por ser o inventor da *mnemotécnica*, como também da *quadratura*.

Hipona, Bispo de. Vide *Santo Agostinho*.

Hiponax de Éfeso. Poeta satírico grego que viveu nos séculos IV-III a.C., geralmente considerado como o inventor do verso jâmbico escazonte ou *choliambo*, que os gregos muito empregavam e mais tarde Varrão, Marcial, Catulo, etc. Também Calímaco e Apolônio o empregaram. Compôs muitas sátiras cheias de realismo e violentas nos seus ataques contra os costumes. A sua obra só nos chegou fragmentariamente.

Homero (aprox. séc. X a.C.). Sete cidades gregas disputam entre si a honra de ser berço de Homero, mas as probabilidades vão para Esmirna. Pouco se sabe da sua vida, dando-se o seu nome como autor da *Ilíada* e da *Odisséia*, os dois mais velhos monumentos da literatura grega e, sendo assim, fundador da poesia épica, como o maior e mais antigo poeta da Antiguidade grega. Os gregos dedicavam-lhe honras divinas. A figura de Homero domina toda a literatura antiga: quase todos os escritores gregos e romanos se inspiram nas suas obras. Quanto aos *Hinos homéricos* e à *Batrachomyomachia*, todos são concordes em não os considerar como obras homéricas.

Hómoioi. Classe aristocrática de Esparta.

Hoplita. (Do gr. *hoplités* < lat. *hoplita*.) Soldado de armadura pesada na infantaria da antiga Grécia.

Horácio (Quinto Horácio Flaco) (65-8 a.C.). Nasceu este espirituoso poeta latino na Apúlia, em Ucnusa, e aos 18 anos foi para Atenas estudar filosofia. Foi grande amigo de Virgílio, que muito o favoreceu ao voltar a Roma, encontrando-se aí com os bens confiscados. Além das *Odes*, deixou-nos as *Sátiras* e os *Epodos* e ainda *Epístolas*. Os seus versos são modelo de arte e de bom espírito.

Horoi Theohiorioi. Deuses *termos* da Grécia.

Hupomenontes. 1. Os que ficam em último lugar; *oi hupoménies* (Tucid.) – os que estavam no interior do país; e portanto os deuses inferiores, que viviam no interior do país. 2. Classe de Esparta dos que estavam *oi hupou érontes*.

Idomeneu de Lâmpsaco. Historiador grego, aluno de Epicuro, nasceu em Lâmpsaco, pelos fins do séc. IV a.C.; autor de obras de biografia e história: *As socráticas*, *Hist. da Samotrácia*, *Os demagogos*.

Ifigênia. Filha de Agamêmnon e de Clitemnestra. Foi nomeada por Calcas para vítima a sacrificar em Áulida, a fim de conseguirem vento favorável pelo qual os gregos esperavam para ir ao cerco de Tróia. Agamêmnon entregou-a ao sumo sacerdote; no momento em que ia ser degolada, Diana arrebatou-a e fez que em seu lugar aparecesse uma corça. Ifigênia foi transportada à Táurida, onde Toas, seu rei, a fez sacerdotisa de Diana, e a quem este cruelíssimo príncipe mandava sacrificar todos os estrangeiros que aportavam à Táurida. Orestes, depois da morte de sua mãe, constrangido pelas Fúrias que o obrigavam a vagar pelo mundo, foi preso neste país e condenado a ser sacrificado. Reconhecido por Ifigênia, sua irmã, no momento em que ia ser degolado, esta livrou-o e a Píades, que queria morrer em lugar de Orestes. Fugiram todos três, mataram Toas e trouxeram consigo a estátua de Diana. (Vide Ovídio, *Metam.*)

Ifigênia. 1. – *em Aulis*. Tragédia póstuma de Eurípides, que tem por assunto o sacrifício de Ifigênia. É obra-prima deste poeta, notável pela verdade dos sentimentos e dos caracteres. 2. – *em Áulida*. Tragédia de Rotrou, decalcada sobre a obra de Eurípides (1640). *Id.* de Racine e uma das obras-primas da literatura francesa (1674). 3. – *em Táurida*. Tragédia de Eurípides, que tem por assunto a fuga de Ifigênia com Orestes. Inspirou Guéllard, que com Gluck (1779) compôs uma notável tragédia lírica. *Id.*, tragédia em prosa de Goethe, obra-prima de estilo (1786).

Íliada. Obra-prima da poesia épica, é considerada como a bíblia da velha Grécia. Tem por assunto a narrativa dos combates travados diante de Tróia, pelos gregos, combates que a ira de Aquiles, ofendido por Agamêmnon, provoca e que só tem fim com a morte de Heitor. A imolação de Pátroclo, amigo e confidente de Aquiles, às mãos de Heitor, e o conseqüente combate destes heróis com a vitória decisiva de Aquiles; as honras fúnebres que Príamo rende a seu filho, cuja entrega vai implorar ao vencedor; os prudentes conselhos de Nestor, príncipe idoso que assiste ao cerco de Tróia; as desventuras de Hécuba, mulher de Príamo, a quem é infligida a dor de ver morrer o marido e seus filhos quase todos (tivera 50 filhos); as virtudes conjugais e a resignação de Andrômaca, mulher de Heitor; são tudo descrições e quadros de rara beleza no poema de Homero.

Imperium. (Poder.) Nome dado na antiga Roma à autoridade mais alta que a magistratura podia exercer. Distingua-se o *imperium domi*, religioso e político exercido sucessivamente por reis e cônsules, e o *imperium militiae*, exercido sem limitações por chefes militares. A reunião de todas as formas de *imperium* a título permanente, nas mãos de um só homem (*imperator*), constituía o poder imperial.

Incircunciso. (Do lat. *incircumciscus*.) Homem não circuncidado ou em quem não se praticou a circuncisão. Vide *Circunciso*.

Indra. É o deus dos hindus que significa o Céu. Foi seu filho divino Arjuna, filho seu e terceiro de Kounti ou Pritha quando esta com seu marido estavam nas solidões do Himalaia a fazerem penitência. O deus Indra foi durante muito tempo figurado num touro e só mais tarde os arianos o fizeram, como aliás às outras divindades, sob forma humana. O culto de Indra chegou a estar associado ao de Vishnu (vide *Brama*) no tempo em que este último tinha ainda pouca importância e antes de ser considerado como um dos da Suprema Divindade (com Brama e Siva).

Ingênuo. (Do lat. *ingenuus*, nascido livre.) Entre os romanos, pessoa livre por nascimento, oposta ao *liberto*.

Intercessão. (Do lat. *intercessio*.) Ação de interceder; p. ex., a intercessão dos tribunos da plebe, em Roma, estorvava a votação das leis.

Íon. 1. Poeta trágico e historiador ateniense nascido em Quios (séc. V a.C.). As suas obras, de que só nos restam pequenos fragmentos, tinham mais elegância que vigor. 2. Com o mesmo nome, Eurípides escreveu uma tragédia, que tinha por principal personagem o herói Íon (neto de Helena, filho de Apolon e de Creusa, antigo par mítico dos jônios). O interesse da tragédia está na descrição poética do templo de Delfos e da vida sacerdotal. Inspirou Racine para o *Athalie*.

Iseu. Mestre de Demóstenes, foi notável orador grego. Nasceu em Chalsis, no séc. IV a.C. Teve escola de declamação em Atenas, onde provavelmente teve Demóstenes como discípulo, e deste fato vem a confusão de muitos o julgarem ateniense.

Isidoro, Santo. Refere-se a Santo Isidoro de Sevilha, nascido em Cartagena, bispo de Sevilha, sábio e piedoso prelado da Idade Média (560-636). Deu à Igreja de Espanha a sua organização definitiva; presidiu aos Concílios de Sevilha (619) e de Toledo (633); autor, além das *Etimologias*, do tratado *Das diferenças ou da propriedade das palavras*.

Isidoro de Alexandria. Filósofo neoplatônico do fim do séc. V d.C. e chefe da escola de Atenas, depois de Marinus.

Isidoro de Pelusa, Santo (370-449). Homem dos mais sábios do seu tempo. As suas *Cartas* chegaram até nossos dias.

Isócrates (436-338 a.C.). Orador ateniense, discípulo de Sócrates, Pródigo e de Górgias, de quem herdou a viveza didática sem os excessos do sofista. Em 393 abriu uma escola de eloquência que teve fama em toda a Grécia. É célebre a sua campanha, em discursos dirigidos a todos os gregos, pela união com a Pérsia, ainda a troco de uma aliança com os macedônios. Orador elegante, é, com Demóstenes, a melhor expressão da eloquência grega; preocupava-se com a forma dos discursos e o ritmo da sua oratória. Compôs uma *Retórica*, que se perdeu, chegando dele a nossos dias somente uns vinte discursos e oito cartas e, entre estes discursos, um magnífico *Panegírico* de Atenas e uma arenga *Sobre a paz*. Patriota, deixou-se morrer à fome, para não ter de assistir à sujeição da Grécia. Viveu assim os grandes dias da Grécia e assistiu ao seu declínio político, falecendo dois anos antes de Atenas ter perdido a sua independência na batalha da Queroneia (338), com 98 anos de idade. Foi contemporâneo de Platão, Aristóteles, Demóstenes, etc.

Jano. Divindade romana, o mais antigo rei do Lácio, filho de Apolo e da ninfa Creusa. Recebeu Saturno no seu reino, e Saturno chamou a este reino *Latium* por ali se haver escondido quando Júpiter o perseguiu. Jano, em razão do bom agasalho que deu a Saturno, recebeu dele como mimo a prudência, com o conhecimento sobre o passado e o futuro. Saturno ensinou-lhe a agricultura e o modo de civilizar povos. Jano foi muito bom rei e os povos felizes sob o seu reinado. Edificou-se-lhe em Roma um templo cujas portas se fechavam em tempo de paz e só se abriam no tempo de guerra.

Jogos. Festas nacionais. 1. – *Ístmicos*. Jogos que se celebravam de três em três anos, no istmo de Corinto em honra de Netuno. 2. – *Nemeus*. Os jogos públicos instituídos por Hércules perto de Neméia, em cujas águas do bosque a lenda dizia ter Hércules afogado o leão. Também se diz terem sido instituídos por Arquemoro, filho de Licurgo, rei de Neméia, para celebrar a proteção que os argivos deram à ama quando Licurgo a quis punir com a morte, por ela, por descuido, ter deixado que a serpente mordesse mortalmente seu filho Arquemoro. Celebravam-se estes jogos de três em três anos e os vencedores vestiam-se de luto e coroavam-se de aipo. 3. – *Olimpicos*. Eram os jogos de quatro em quatro anos completos e passados e que se realizavam na antiga Grécia em honra dos deuses do Olimpo, especialmente de Júpiter. Hércules foi o seu instituidor. Suas corridas de carros eram brilhantíssimas. 4. – *Píticos* (do grego *pythikós* < do lat. *pythicu*). Os jogos que de quatro em quatro anos se celebravam em Delfos em honra de Apolo. A sacerdotisa de Apolo em Delfos era chamada Pítica. Foram instituídos por Apolo para memória da sua vitória sobre a serpente Píton e consistiam em corridas, tiros à seta, pugilato, barra, etc. Os vencedores coroavam-se de carvalho e, mais tarde, de louro; ultimamente, com coroa de ouro.

Júlio Obsequens. Escritor pagão da segunda metade do séc. IV, autor duma compilação denominada *De prodigiis*, de que nos resta a parte relativa aos anos 249-12 a.C.

Júpiter. Filho de Saturno e Réia. Saturno devorava todos os filhos machos de Réia à medida que nasciam. Titã tinha-lhe cedido o direito de primogenitura sob esta condição, esperando assim que ele ou seus filhos viessem reavê-lo. Nascendo Júpiter com Juno, Réia quis subtraí-lo à crueldade de Saturno, para o que lhe apresentou Juno e, em lugar de Júpiter, uma pedra embrulhada, a qual ele devorou. Réia deu Júpiter para criar aos Curetes ou Coribantes, também chamados Idéus e Dáctilos, que, com uma espécie de dança compassada, evitavam que os vagidos do menino chegassem aos ouvidos de seu pai. Levaram-no para Creta, onde a cabra Amaltéia o amamentou. Quando cresceu, descobriu o seu nascimento, participando-o a Saturno para este o receber como herdeiro. Titã, que até então ignorava o engano, tratou Saturno por mentiroso, expulsou-o do Céu e prendeu-o. Desde essa hora Júpiter deu mostra de seu poder. Atacou Titã, libertou Saturno e voltou a pôr seu pai no trono celeste. Porém, Saturno, certificado do destino que fizera Júpiter nascer para governar o mundo, procurou todos os meios de perder seu filho, que se voltou então contra seu pai, o expulsou do Céu e obrigou-o a ir esconder-se no Lácio. Júpiter apoderou-se então do trono de seu pai e foi senhor do Céu e da Terra. Casou com Juno, sua irmã, e repartiu a sucessão de seu pai com seus irmãos. Reservou para si o Céu, deu as águas a Netuno, os Infernos a Plutão, etc. Estes, com Juno, Palas e outros deuses, breve procuraram eximir-se ao seu domínio. Mas Júpiter desbaratou-os, obrigando-os a fugirem para o Egito, onde tomaram várias formas. Perseguiu-os na figura de carneiro, até vir a selar com eles a paz. Quando tudo sossegara já, os Gigantes, filhos de Titã, querendo recobrar os seus direitos, acumularam muitos montes uns sobre os outros para escalar o Céu e expulsarem Júpiter dali. Mas Júpiter, já então senhor do raio, fulminou-os e meteu-os debaixo desses montes. Ganhando esta vitória, não cuidou mais do que em se dar a toda a sorte de prazeres, e teve uma infinidade de amantes. Transformava-se de todos os modos para as enganar; em sátiro para seduzir Antíope; em chuva de ouro para surpreender Danaê, etc. Não podendo conseguir Europa, filha de Agenor, em figura humana, metamorfoseou-se em touro e, colocando-a sobre as costas, fugiu com Europa, atravessando a nado o mar. Tomou a forma de cisne para enganar Leda, mulher de Tíndalo, que, pondo dois ovos, destes saíram Cástor, Pólux, Helena e Clitemnestra. Também tomou a figura de Diana para enganar Ca-lista e em águia para roubar Ganimedes, filho de Trós, e levou-o para o Céu, onde se serviu dele para lhe apresentar o néctar em vez de Hebe. Esta é a lenda formada pelos pagãos em redor de Júpiter, a quem adoravam como a principal divindade sua. Senhor absoluto de tudo, representavam-no sempre com o raio na mão, e colocando-se em cima de uma águia. O carvalho era árvore consagrada a Júpiter. Edificaram-lhe numerosos e suntuosos templos em todo o mundo deles conhecido. Varrão contou no seu tempo até 300 Jupiteres conhecidos e adorados, mas no fundo uniam-nos num só Júpiter, senhor absoluto do Céu e da Terra.

Jus applicatio. Vide *Applicatio*.

Jus italicum. Dizia-se ter *jus italicum* quando se concedia ao respectivo território a suscetibilidade de domínio quiritário ou de direito civil, ou *jus* simplesmente por ser o único direito em vigor e por isso denominado *lex* quando se tratasse de direito estatuído; e dava-se este *jus*, quando os latinos das províncias alcançavam a *civitas*. O *jus italicum* implicava, pelo menos, o *jus latii* (faculdade de ser cidadão pelo exercício de cargos municipais de magistrado ou senador), porque o *dominium ex jure quiritium* requeria também o *commercium*.

Jus quiritium. Direito dos quirites ou de cidadania romana. O direito quiritário equivalia a ter todo o direito em vigor para o romano. Vide *Quirites*.

Justiniano. Nascido de uma família de gente ilírica, foi imperador do Oriente de 527 a 565. Teve a boa fortuna de seu tio Justino I o haver associado ao império. Auxiliado pelos generais Belisário e Narses, triunfou da sedição Nika, combateu os vândalos e os persas, conquistou a África e a Itália, etc. É notável a sua ação no mundo do direito: fez compilar o *Digesto*, as *Institutas* (533), as *Novelas* e o *Código* do seu nome (534). A legislação de Justiniano exerceu notável e duradoura influência no mundo, e as suas instituições administrativas foram ponto de partida para a reforma dos *temas*. Mandou construir notáveis monumentos, como por ex. o de Santa Sofia de Constantinopla.

Justino, S. Filósofo e apologista cristão, nascido na Palestina, aproximadamente no ano 100 da nossa era, e martirizado em Roma em 165 d.C. Foi o primeiro filósofo que abriu em Roma uma escola cristã. Deixou-nos, além do *Diálogo contra Trífon*, de-monstração da verdade evangélica pela realização das profecias, ainda *Apologia a favor dos cristãos*, sua obra-prima, que vem dedicada ao imperador

Antonino Pio; a *Segunda apologia*, dedicada a Marco Aurélio; e ainda um tratado sobre as *Heresias*, hoje perdido. Atribui-se-lhe também a autoria do *Discurso aos gregos* e da *Carta a Diogneto*. Sendo o mais antigo teólogo do cristianismo, foi notabilíssimo como pensador.

Juvenal, Décimo Júnio (aprox. 42-125 d.C.). Poeta satírico latino, nascido na Apúlia, provavelmente em Aquinum. Pouco se conhece da sua vida, a não ser que era filho de um liberto rico, e ter ido para Roma, onde declamou nas escolas até os 40 anos. As suas sátiras cheias de sarcasmo e veementes de indignação, mas enérgicas, são alto monumento na literatura latina. Apenas são reconhecidamente suas quatorze sátiras: *Vocação satírica*, *Hipócritas*, *Embaraços de Roma*, *Rodvalho de Domiciano*, *Parasitas*, *Mulheres*, *Nobreza*, *Devanos*, *Literatos*, *Votos*, *Luxo de mesa*, *Regresso de um amigo*, *Remorsos* e *Educação de Egito*.

Karemon. Vide *Chaeremon*.

Karon de Lâmpsaco. Vide *Charon* ou *Caronte de Lâmpsaco*.

Lácio, ou *Latium*. Deriv. de Lácio, herói grego que tinha um bosque sagrado na África. Látio, ou país dos latinos, região da Itália, entre o Tibre e os campos de Circéia, cidade do país dos volscos. Foi neste lugar que Saturno se escondeu, e onde Jano o acolheu quando Júpiter o expulsou do Céu.

Lacônio. (Do lat. *laconius*.) O mesmo que lacedemônio ou espartano; habitante ou originário da Lacônia, antiga cidade ao sudeste do Peloponeso, compreendendo essencialmente o vale do Eurotas, hoje província do Peloponeso.

Lactância, Firmiano (sécs. II-III d.C.). Nasceu na África, segundo alguns escritores; na Itália, segundo outros. Filósofo de insinuante sutileza, apologista cristão de invulgares dotes, é geralmente considerado um dos primeiros escritores dos primeiros tempos da Igreja. São Jerônimo chamou-o o Cícero cristão, justamente pela sua erudição oratória. De grande estilo na pureza da palavra, de pensamentos nobres e generosos na verdade e arte da composição da sua obra, deixou-nos, entre mais, as seguintes obras: *Da cólera de Deus e da morte dos perseguidores*, *As instituições vivinas*, *Da obra de Deus* ou *Da formação do homem*. Perderam-se muitas das suas obras, como o *Banquete*, que lhe valeu o favor de Diocleciano; o *Itinerário*, etc. As obras de Lactância são os primeiros trabalhos que se imprimiram na Itália, com data (1465).

Lares. (Do lat. *lares*.) Deuses domésticos dos romanos em quem se adoravam os antepassados. Também chamados Penates, eram ainda, segundo a lenda, filhos de Júpiter ou de Mercúrio e de Larunda. Adoravam-se nas casas de cada família. Ordinariamente tinham por companhia a figura de um cão, que se venerava igualmente debaixo do nome de *Lar familiaris*. Além dos Lares domésticos, particulares de cada família, houve outros, públicos: *Viales*, quando presidiam aos caminhos; *Compitales*, quando nas encruzilhadas; *Urbani*, os próprios de cada cidade, etc.

Lebas, Filipe. Antiquário e filósofo francês, filho do célebre José Le Bas, amigo de Robespierre, que se suicidou com pistola no 9 Termidor. Nasceu em Paris, onde morreu (1794-1860), tendo sido preceptor do futuro Napoleão III, mestre de conferências na Escola normal e membro da Academia das Inscrições (1838). Deve-se-lhe uma obra notável: *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*.

Legião. (Do lat. *legione*.) Corpo do antigo exército romano, composto de infantaria e cavalaria.

Legionário. (Do lat. *legionariu*.) Soldado da legião ou corpo do exército romano.

Leônidas. 1. – de Alexandria. *Leônidas Alexandreus* (Júlio Leôni-das). Poeta que, depois de ter professado a gramática, veio à corte de Cláudio e de Nero e escreveu um conjunto de epigramas, *As graças*, *Kharites*, dedicadas ao imperador. Pelo menos uma parte dos epigramas, principalmente os dedicados, eram *isupsêpha*, i.e., cada letra era tomada por um sinal numeral, *psêphos*, os seus dísticos representando somas iguais. 2. – de Tarento. *Leônidas Tarantinos*. Um dos mais brilhantes poetas de *A coroa de Meléagro*, que viveu na primeira metade do século III a.C. e que foi obrigado a exilar-se da sua pátria e a sentir as misérias do exílio. É de um dos seus epigramas (XVI, 182), sobre Afrodite Anadiômene, que Plínio, o Antigo, pôde dizer que suplantava em beleza a própria estátua que celebrava, *vercibus graecis tali opere, dum laudatur, victo, sed illustrato*. (*Hist. Nat.*, XXXV, 35, 28). Este Leônidas de Tarento também compôs um poema sobre Pirro.

Leis de Manu. Vide *Manu*, *leis de* e *Manusmrti*.

Lésias (?-380 a.C.). Orador grego que mereceu ser considerado mestre do aticismo e que, em Roma, costumavam opor a Cícero, o maior orador de todos os tempos. Há memória de ter deixado, com o seu nome, 425 discursos, embora só 200 se tenham como autênticos. É célebre o seu discurso contra Eratóstenes.

Libação. (Do lat. *libatio*; de *libare*, verter.) Derramamento de vinho ou certo líquido que os antigos faziam em honra dos deuses do paganismo; as libações precediam em geral o sacrifício. Na Grécia e em Roma, as libações foram constantemente um dos ritos principais dos sacrifícios e preenchiam perfeitamente todo o sacrifício. A natureza desta oferenda líquida era estritamente determinada pelo formalismo religioso dos antigos (vinho, hidromel, soma, etc.).

Liberto. (Do lat. *libertus*.) Escravo que passou à condição de livre e com outros formou a classe dos libertos.

Libripens. *Aes*, *libra* e *libripens*, o cobre, a balança e o peso, intervinham em todos os atos *per aes et libram*, por ex., no *testamentum per aes et libram*. O *libripens* era indispensável para haver mancipação, e tão indispensável como as cinco testemunhas, e se verificarem todos os termos da fórmula tradicional estabelecida para o *família emptor*. O centro da gravidade estava na *nuncupatio* do mancipante, por ex., do testador, que dentro dos termos da *mancipatio* fazia saber verbalmente a sua última vontade, instituindo herdeiros, nomeando legatários, etc. No édito de Sálvio Juliano estipulavam-se sete sinais indispensáveis ao ato: *tabulae non minus quam septem signis signatae*; e eram as cinco testemunhas mancipatórias, com o *famíliae emptor* e o *libripens*, sem o que não se provavam as formalidades da *mancipatio*.

Licínio, Stolon. Tribuno da plebe em Roma de 376 a 367 a.C. Apresentou três reformas que pretendiam refazer a união entre plebeus e patrícios.

Lictor. (Do lat. *lictore*.) Oficial romano que acompanhava à frente os magistrados da antiga Roma, levando na mão um molho de varas (*fascas*) e uma machadinha para as execuções da justiça de que se achavam investidos. O ditador precedia-se de vinte e quatro lictores, o cônsul de doze e o pretor de seis.

Licurgo. Célebre legislador de Esparta que com as suas leis deu ao povo espartano a sua grandeza histórica. Pouco se conhece da sua vida. No entanto, sabe-se ter sido venerado como um deus, e as suas lendas rodeiam-no de enorme prestígio. Conta-se que, indo a Creta, ali estudou a organização política da ilha e que, sendo de idade avançada, tutor do rei de menoridade, Labotes, dos Agíadas, governou o reino, tendo a preocupação de conciliar os diferentes partidos que em lutas contínuas destruíam as forças. A época da promulgação do seu código fixa-se no ano 884 a.C. A lenda diz ter ido a Delfos e, seguindo o oráculo, ao sair de Esparta, fez jurar aos reis e espartanos que não mudariam a constituição até o seu regresso.

Lisandro. General lacedemônio, morto em 395 a.C. Pessoa sem escrúpulos, mas hábil, terminou, graças à ajuda de Ciro, o Moço, a guerra do Peloponeso (405 a.C.), pela vitória naval de Egos-Pótamos, o cerco e a tomada de Atenas, cujas muralhas arrasou, e estabeleceu os 30 tiranos. Preparava-se para usurpar a realeza, quando morreu num combate com os tebanos. Foi o primeiro grego a quem se levantaram altares e se ofereceram sacrifícios, como a um deus.

Luciano de Samosata (séc. II a.C.). Filósofo grego de não vulgares recursos como escritor, e de tão prodigiosa atividade que chegaram a nossos dias 82 obras e uma coleção de *Epigramas*. Panfletário e satírico, vivia em Atenas pelos anos 165 a 185, depois de correr mundo e já se ter tornado célebre pelas suas lições ambulantes. Fascinado pelos sofistas, as suas obras, além do *Tímon*, são entre outras: *Sobre a maneira de escrever a história*; *A pantomina*; *Anacrisis*; *O pescador*; *Os fugitivos*; *O parasita*; *Os diálogos dos deuses*, contra a mitologia; *Contra Timarco*; e os romances satíricos *História verdadeira* e *O burro*. O mais popular dos seus livros é o *Diálogo dos mortos*, em que faz ressaltar a vaidade das grandezas e dos orgulhos para condená-la pela morte. Sobre tudo foi um satírico e um ironista.

Lucílio. Caio. Poeta satírico romano amigo de Cipião Emiliano (149-103 a.C.). Conservam-se fragmentos das suas sátiras.

Lucrécio. Titus Lucretius Carus (98-53 a.C.). Deve-se a Cícero a sua obra não ter ficado perdida. Foi autor da *De natura rerum*, poema didático em que expõe os princípios do epicurismo, de cuja filosofia foi partidário. Escritor de poderoso engenho e nem por Virgílio igualado, nasceu em Roma e suicidou-se por volta dos 40 anos de idade. Grande pensador, talvez o mais profundo pensador romano, e poeta sublime, quase nada se conhece da sua vida. Julga-se ter sido discípulo, na Grécia, de Zenão e ter contado entre os seus amigos com Cícero, Varrão e Memmius.

Lucumons. Chefe hereditário de uma tribo, na antiga Etrúria. À sua dignidade, como ao lugar subordinado à sua administração, chamava-se *lucumonia*.

Lustração. (Do lat. *lustratione*.) Cerimônia religiosa muito usual entre gregos e romanos e que se faziam por aspersões, procissões e sacrifícios de expiação. As mais solenes em Roma eram as das festas lustrais, celebradas de cinco em cinco anos, de onde vem o costume de contar por lustro o tempo de cinco anos.

Macróbio. Ambrósio (sécs. IV-V d.C.). Filósofo, filólogo e político latino, autor das *Saturnais*, grande compilação literária sob a forma de diálogos, no gosto do *Banquete dos sete sábios*, de Plutarco. Obra preciosa, especialmente pela riqueza das suas citações e em que se conservam passagens de obras perdidas. Foi neoplatônico fervoroso e inimigo declarado dos cristãos e do cristianismo. Foi governador da Espanha e, mais tarde, da Gália.

Mahābhārata. Epopeia sânscrita de Vyasa que contém mais de 40.000 dísticos. Este longo poema reproduz as guerras dos Kourous ou Koravas e dos Pandous ou Pandavas, assim como as façanhas de Krishna e de Arjuna. Situa-se a sua redação entre o II séc. a.C. e o séc. II d.C. É o ponto de partida da maior parte das lendas da Índia.

Mānavadharmasāstra. Ou dogma religioso de Mānava. Vide *Manu, leis de*.

Mancipação. (Do lat. *mancipatio*.) Em Roma, a transmissão voluntária de um direito ou de uma propriedade, na presença de testemunhas.

Mancipiva. Era a venda com certas formalidades e produzia um *poder definitivo*. Vide *Nexum*.

Manes. Os antigos davam este nome às almas dos antepassados que veneravam. Tinham altares em sua honra e faziam-lhes sacrifícios para os aplacar e não os deixar tornarem-se errantes. Os manes que iam para os infernos e ali eram deuses ficavam conhecidos por *Dii inferni*, por oposição aos *Dii superi*, que eram os deuses de cima. Os lugares destinados à sepultura dos mortos, sempre dedicados aos deuses manes, eram os *loca religiosa*. Os templos e altares dedicados aos deuses *superi* chamavam-se *loca sacra*. Festo ensina-nos que os adivinhos nas suas funções liam a todos os deuses, e também aos manes, porquanto, segundo a sua doutrina, fazia-se da sua divindade uma emanção que penetrava tudo (*manare*, correr).

Manu, leis de. 1. Manu fora um poderoso deus, salvo por Vishnu do dilúvio universal. 2. As leis de Manu compreendem as instituições religiosas e civis dos hindus (com o ofício dos juizes, deveres da classe comerciante e servil, leis civis e criminais, etc.) e devidas a Manu, que, segundo a mitologia hindu, era filho de Virady e neto de Brama, primeira pessoa da trindade pagã. As leis foram ditadas por Manu; a primeira parte começa por dizer: “Manu estava sentado, meditando com o pensamento em um único objeto, quando se lhe aproximaram uns Maharichis (são os Richis ou santos personagens) que, saudando-o respeitosamente, se lhe dirigiram com as seguintes palavras: ‘Entra, onipotente!’ Vrihaspati, legislador hindu, disse: “Manu tem o primeiro lugar entre os legisladores, porque exprimiu no seu código todo o sentimento do Veda.” 3. *Manava-Dharma-Sastra* significa literalmente o *livro da lei de Manu*. Existe uma versão fragmentária em português publicada em Goa, em 1859, por José de Vasconcelos Guedes de Carvalho. Em francês, os clássicos Garnier têm excelente tradução das leis de Manu.

Manus. Palavra latina que significa *mão*; e, em Roma, direito *de poder* análogo ao do poder paternal, mas *poder de marido sobre a esposa*.

Manusmṛti (Memórias de Manu). 1. Espécie de código religioso e moral do bramanismo, mais conhecido no Ocidente por *leis de Manu*, depois da sua primeira tradução em francês (1837), por Loiseleur Deslongchamps. 2. Também se lhe chama *mānavadharmasāstra* (dogma religioso de Mānava). A história da criação é ali exposta no 1º capítulo e muito semelhantemente ao que está no *Gênesis*, do Antigo Testamento. Vide *Manu, leis de*.

Marcelino, ou Amiano Marcelino. Nascido na Antióquia no ano 330 da era de Cristo. O trabalho mais importante deste historiador latino é a sua obra histórica *Rerum gestarum libri XXXI*, em que Marcelino se propõe continuar Tácito. Narra ali toda a história de Roma, desde Nerva até a morte de Valério, mas os 13 primeiros livros perderam-se e o 14º principia no meio do reinado de Constâncio (353). É o historiador mais importante da época de Dión Cássio.

Marcial, Marco Valério. Poeta latino, nascido na Espanha por volta dos anos 34 d.C. Morreu em 104. Viveu em Roma, amigo de Plínio e Sílio Itálico, na corte dos aduladores de Domiciano, que o fez cavaleiro e tribuno. Compôs 14 livros de *Epigramas*, muito valiosos para o estudo dos costumes romanos. Elegante, mas por vezes licencioso nos seus versos. Tem um livro consagrado a descrever os jogos dados por Tito em 81 d.C.

Marco Aurélio (Marcus Aurelius Antoninus). Imperador romano, nascido em Roma, em 121 d.C. Morreu em Sirmia, ou em Viena, na Áustria, no ano 180. Associado ao Império por Antonino, reinou de 161 a 180 com seu irmão adotivo Lúcio Vero. Restabeleceu a disciplina no governo, melhorou a condição dos escravos, contribuiu para o progresso do direito civil e sustentou com sucesso várias guerras contra os bárbaros que ameaçavam o império ao norte e a este. Sob pressão da população, fez aplicar rigorosamente as leis existentes contra os cristãos. Tornou-o célebre a sua sabedoria toda estoica, a sua moderação e o seu amor pela filosofia. Escreveu em grego os *Pensamentos*. Deixou-nos as suas valiosas *Cartas*.

Medéia. Grande feiticeira dos antigos. Era casada com Jasão, a quem facilitou a conquista do Velo de Ouro.

Meléagro. (*Meléogros*) Poeta grego natural de Gadara (Síria). Epigramista e notável poeta de uma suavidade deliciosa e de grande elegância. É o autor da primeira *Antologia* conhecida até hoje, a *Coroa*, que traz o seu nome. Esta antologia foi publicada no século I e segue uma ordem alfabética de autores, cada epigrama ali se encontrando nomeado pela primeira palavra do seu verso inicial. Na antologia, que inclui os seus próprios epigramas (de que nos restam uns 800 versos), os epigramas estão classificados em duas categorias: os atribuídos a ilustres antigos predecessores seus, mais ou menos autênticos, como Arquifloco, Simônidas, Safo; e os de 37 poetas alexandrinos de sua geração, como Leônidas, Calímaco, etc.

Menandro. *Ménandros* (342-200 a.C.). Célebre poeta cômico grego, nascido em Atenas e discípulo de Aleixo, com quem aprendeu as regras da sua arte da poesia, e de Teofrasto e Epicuro, que foram seus mestres em filosofia. Menandro representa a introdução da chamada *comédia nova* grega. Foi um elegante, dado à vida licenciosa. Compôs 108 comédias, sendo só uma delas oito vezes premiada. Não as conhecemos senão por fragmentos e imitações suas feitas por Plauto e Terêncio e ainda pelas *Sentenças monásticas*. Aliou o teatro à filosofia, sabendo tirar nesta a lição dos fatos.

Metempsicose. É o nome dado à crença ridícula da transmigração das almas de um corpo para outro corpo; faz parte da doutrina budista.

Metrônomo. (Do gr. *metron nómos*.) Funcionário verificador de pesos e medidas; corresponde de algum modo ao nosso almotacel.

Minos. 1. Primeiro rei de Creta, filho de Zeus e de Europa, sábio legislador. Casou com Pasífae, teve Androgeu, Ariane, Fedra, etc. (mitologia grega). 2. Em Creta o seu nome ficou como nome dinástico do chefe político, militar e religioso.

Minucius Félix, Marcos. Orador latino do III século, nascido na África. Convertendo-se ao cristianismo, escreveu *Octavius*, obra de apologética e de grande beleza.

Mistério. Ninguém era iniciado nos mistérios da religião pagã senão depois de largas e às vezes penosas provas, correndo por vezes perigo de vida se os revelasse. A razão do nome está em se privar o vulgo do seu conhecimento, do mesmo modo que às práticas religiosas do culto. Cada divindade tinha os seus mistérios particulares: os Ceres, etc.

Moisés. A maior figura da história judaica; guerreiro, homem de estado, historiador, poeta, moralista e legislador dos hebreus. Foi ele o intermediário entre Deus e o seu povo, quando no Monte Sinai deu aos hebreus o *Decálogo* ou tábuas da lei, que recebeu de Deus sobre este monte; e, mais tarde, deu-lhes ainda as leis pelas quais se regeriam durante quinze séculos.

Müller, Karl Otfried (1797-1840). Filósofo e arqueólogo alemão nascido em Brieg (Silésia) e falecido em Atenas quando ali efetuava estudos. Fez felizes escavações em Delfos, Égina, etc. É autor de uma bela *História da literatura grega*.

Myron de Priene. Célebre escultor grego, nascido em Eleuteris, na Beócia, rival de Policeto, autor do célebre *Discóbolo*. Excedeu-se na reprodução dos animais, sendo famosa a *Vaca* de Myron. (Século V a.C.)

Neócoros. Eram os sacerdotes a quem se confiavam a guarda e administração dos templos e de tudo o que servia para os sacrifícios e culto dos deuses. Em princípio tidos em pouca consideração, com o tempo foi título de grande dignidade, disputando-se a honra.

Neodâmodas. Nome dado, na Lacedemônia, aos ilotas libertos e aos seus descendentes, que tinham o direito de cidade sem a plenitude dos direitos políticos.

Neomênia. Festas que em Roma e Atenas se celebravam pelas luas novas (também conhecidas por novilúnias).

Neônias. Festas celebradas em honra de Baco, quando pela primeira vez se bebia vinho novo.

Neoptolomeu (ou Neoptólemo). Sobrenome de Pirro, filho de Aquiles. Em Delfos celebravam-se festas com grande pompa em sua honra, as quais se intitulavam neoptolêmias.

Nepos, Cornélio. Vide *Cornélio Nepote*.

Netuno. Filho de Saturno e de Réia. Quando se repartiu com seus irmãos, Júpiter e Plutão, a sucessão de Saturno, tocou-lhe o império das águas, sendo nomeado deus do Mar. Réia salvou-o do furor de seu pai, do mesmo modo que salvara Júpiter. Entregou-o a uns pastores para o criarem; logo que cresceu, casou com Anfitrite. Foi expulso do Céu com Apolo, por conspirarem contra Júpiter, seu irmão. Foi ajudar Laomedonte a restaurar os muros de Tróia e puniu o dito rei por lhe haver recusado o seu salário, criando um monstro marinho que assolava toda aquela costa de mar. Em vão disputou com Minerva sobre qual deles daria nome à cidade de Atenas. Surpreendeu e transformou Amione em fonte. Representa-se ordinariamente sobre um carro em forma de concha, puxado por dois cavalos-marinhos e com um tridente na mão. Virgílio dá-lhe o sobrenome de *Egeu* por causa do templo célebre que tinha em Egeu, cidade da ilha de Eubéia. Era um deus dos antigos.

Névio. De família plebéia, Naevius, ou Névio, foi notável poeta da Roma antiga quando, sob a égide da musa patrícia de Lucílio, a poesia ascendeu às ocupações do pensamento. Foi Cneu Névio quem, pela primeira vez, tentou o gênero burlesco na poesia: *Eodemque anno*

(post Roman conditam quingentesimo undevicesimo) *Cn. Naevius poeta fabulas apud populum dedit* (Gellius, N. at XVII, 21). Vivia no ano 553 da fundação de Roma, quando publicou as *Praetextae*, que nos fornecem curiosos ensinamentos sobre os primeiros cinco séculos de Roma, poema histórico em que figuram reis e generais romanos levando a *toga praetexta* como os heróis; é a epopéia de Nêvio sobre a primeira guerra púnica a mais influente obra da historiografia romana. A cultura grega influenciou bastante neste autor. Nêvio e seu contemporâneo Ennio escreveram tragédias baseadas na lenda de Ifigênia.

Nexum. *Mancipium* (vide esse verbete) e *Nexum* eram os dois meios principais de aquisição de escravos. *Onexum* era a obrigação com que um se entregava ao poder de outro por certo tempo, o que acontecia freqüentemente quando o devedor não podia pagar.

Nicolau de Damasco. Polígrafo e poeta romano do séc. I a.C., amigo de Herodes, rei da Judéia, que o enviou a Augusto. Restam-nos dele as *Vidas* de César e de Augusto, fragmentos duma *História universal*, em 144 livros, que desfrutou de grande favor na época bizantina, alguns bocados da sua *Autobiografia* e um trabalho sobre costumes; compôs também obras sobre a filosofia peripatética.

Nônio Marcelo. (Nonius Marcellus) Gramático latino da primeira metade do IV século d.C. Autor da *Compendiosa doctrina per litteras*.

Numa Pompílio. XII rei lendário de Roma, que os escritores latinos dão como reinante entre 714-671 a.C. Deu à cidade romana as suas primeiras leis.

Odisséia. A ação deste poema épico de Homero passa-se depois da tomada de Tróia e nele se desenrola um drama doméstico, de mistura com narrativas de viagens e aventuras, lendas e contos, relatados por Ulisses – o herói do poema –, que, retido há muito na ilha da deusa Calipso, dele enamorada e a cujos artifícios não resiste, anseia por tornar ao seu reino de Ítaca para junto de Penélope, sua fiel esposa, e de Telêmaco, seu filho. São inúmeros os obstáculos que tem de vencer antes de alcançar esse desejo.

Oráculo. Era a resposta dada pelos sacerdotes e sacerdotisas dos deuses pagãos às pessoas que os vinham consultar sobre o que deviam fazer ou sobre o que estava para suceder. Também se dava o nome de oráculo aos diferentes lugares onde se proferiam as respostas, como o oráculo de Delfos, o de Cumas, etc. Podemos tomar três acepções na palavra: 1ª, a revelação feita por Deus ao homem por intermédio do sacerdote ou sacerdotisa; 2ª, o livro em que estavam contidas as respostas a quaisquer perguntas feitas pelo homem à divindade; 3ª, o local onde se obtinha a resposta.

Orestes. Filho de Agamêmnon e de Clitemnestra. Quando já adulto, vingou a morte de seu pai, em sua mãe, que autorizara o seu assassinio. Indo depois para o Epiro, matou ali Pirro a punhalada, junto ao altar em que ia desposar-se com Hermíone, e quis roubar esta princesa; porém, sempre agitado, desde o matricídio que cometeu, o oráculo ordenou-lhe que fosse a Táuride para purificar-se de seus crimes. Foi ali na companhia de Pílates, seu amigo inseparável, e, apenas chegados, foram presos à ordem do rei Toas que, sabendo ser ele Orestes, determinou o seu sacrifício. Pílates prontificou-se a dar-se em sacrifício para salvar a vida de Orestes, quando este gritava ser ele Orestes e não Pílates e que este só queria dar a vida por ele. Mas Ifigênia, irmã de Orestes e sacerdotisa de Diana, reconheceu-o e veio salvá-lo. Depois de sacrificarem Toas, por tantas crueldades que fizera, fugiram levando com eles a estátua de Diana. Orestes morreu da mordedura de uma víbora.

Órficas. Nome grego por que também se conheciam as orgias, porque Orfeu tinha concorrido para a instituição das referidas festas, segundo a lenda. As orgias ou órficas eram festas em honra de Baco, assim chamadas devido ao furor com que as bacantes as celebravam.

Orígenes (185-254). Um dos fundadores da teologia cristã e o seu maior doutrinário. Nascido em Alexandria, de pais já batizados, desde a infância se devotou, ardente na sua fé, ao catolicismo. Depois do martírio de seu pai e de seu mestre, abriu um curso de Gramática para angariar o seu sustento. O bispo Demétrio confiou-lhe a direção da escola catequética de Alexandria, onde muito se ilustrou. Exegeta notável, mas abusando das alegorias, fez uma interpretação da Bíblia que não esteve muito conforme com os princípios cristãos, levando a que o seu nome muito se discutisse pela dúvida de a ter feito ou não de boa-fé. Segundo S. Jerônimo, Orígenes deve ter-nos dado umas duas mil obras, todas notáveis. Aprisionado e perseguido por Décio, morreu em resultado dos ferimentos recebidos. “Homem de bronze”, como os seus contemporâneos o chamaram, é autor, entre essas possíveis duas mil obras, das seguintes: *Escólios*, *Tomos*, *Homílias*, *Haxaplos*, além de uma refutação do *Discurso verdadeiro* do pagão Celso sob o título de *Defesa da religião cristã*.

Ovídio. Públio Ovídio Nasão (43 a.C.-16 d.C.). Nasceu em Solmon, o primeiro entre os chamados poetas menores latinos. Advogado de largos recursos oratórios e de engenho pouco vulgar, o gosto pela poesia dominou-o de tal modo que fez a sua celebridade aos 20 anos como poeta. Nos *Fastos*, em que revive as velhas tradições religiosas de Roma, ele dá-nos a medida do seu talento, até como historiador. Mas a sua obra principal é o poema mitológico em 15 cantos, *Metamorfoses*. Com *Tristes* e *Pônticas* dá nota de novidade à poesia antiga.

Pacálias. Festas celebradas em Roma em honra da Paz.

Pacúvio, Marco. Poeta trágico latino da primeira metade do século II. Era sobrinho de Ênio.

Paganálias. Festas que se celebravam nas aldeias em honra dos deuses dos campos.

Paládio. (Do gr. *palládion*.) Estátua de Palas, cuja posse era proteção de Tróia. Ficou no vernáculo com o significado de proteção, salvação, salvação, etc.

Palatino. Sobrenome de Apolo, tomado do culto que se lhe dedicava em Roma no magnífico templo edificado no monte Palatino; o próprio templo do monte Palatino; o nome do monte.

Palatinos. Sacerdotes sális, assim chamados por realizarem as festas de Marte no templo do Palatino.

Pambeótiás. Festas em honra de Minerva em Coronéia, onde os beócios concorriam em tropel a celebrá-las.

Panacéia. (Do gr. *pan*, todos, + *akos*, remédio.) Filha de Esculápio, reverenciava-se como deusa; acreditava-se que esta deusa presidia à cura de todas as enfermidades.

Panatenéias. (Do gr. *panathênai*; de *pas*, *pantos*, tudo, e *Athêna*, Minerva.) Festas celebradas, em Atenas, em honra de Minerva. Tinham sido instituídas, segundo a tradição, pelo rei Erichthonios, depois da vitória de Atenas sobre o gigante Aster. Quando Teseu realizou a unidade política da Ática, fez das Panatenéias a principal festa nacional de Atenas. É preciso distinguir entre as *Pequenas*, celebradas

todos os anos, e as *Grandes panatenéias* realizadas a cada quatro anos. No último dia das *Grandes panatenéias* realizava-se a grande procissão que desfilava no Partenon.

Panécio de Rhodes. Filósofo estóico, discípulo de Antipater de Tarso, a quem sucedeu na direção da escola do Pórtico. Ensinou em Roma, mestre de Capitão, Lélío, Rutílio e outros.

Papínio. Vide *Estácio*, *Públio Papínio*.

Parasitah. (*Pará-sitos, os on.*) 1. Que serve para acompanhar. 2. Parasitas. 3. Os que acompanhavam o rei e o arconte nas cerimônias (*parasitas*).

Parasitos. Sacerdotes que em Atenas desempenhavam as mesmas funções dos *epulones* em Roma. Vide *Epulones*.

Parentalas, ou parentais. Festas fúnebres celebradas em honra dos deuses domésticos de cada família; em honra dos defuntos de cada família.

Patria potestas. (*Pater*, pai.) Em Roma, o poder que o pai tinha sobre seu filho, inclusive o poder de morte.

Patriciado. Estado de patricio, entre os romanos; a própria dignidade de ser patricio.

Patricio. Nobre romano.

Pátrio poder. Vd. *patria potestas*.

Patrono. (Do lat. *patronus*.) Patricio a quem as pessoas livres de condição inferior (*clientes*) estavam ligadas.

Pauliana. Ação *pauliana*, diz-se de uma ação pela qual o credor podia demandar para obter a revogação de qualquer ato praticado pelo devedor em fraude de seu direito de crédito. Tomou o nome do jurisconsulto Paulo.

Paulo. Poeta e historiador grego do séc. VI, chefe dos silentários ou secretários de Justiniano. Deixou-nos epigramas amorosos e dois poemas descritivos.

Paulo Emílio. General romano, cônsul em 219 e em 216 a.C., morto na batalha de Canas, numa ação temerária comprometida pelo seu colega, o cônsul Varrão, contra sua opinião. Seu filho, Paulo Emílio, o *Macedônico*, cônsul em 181 e em 168, foi o vencedor de Perseu em Pidna, e um dos chefes do partido aristocrático em Roma. Também foi censor em 164 a.C.

Paulo, Júlio. Jurisconsulto romano, rival de Papiniano, prefeito do Pretório no tempo de Alexandre Severo. É um dos cinco jurisconsultos a quem a *Lei das Citações* concedeu notável autoridade.

Pausânias (séc. II d.C.). Geógrafo e historiador grego. Conhece-se pela sua obra *Descrição da Grécia*, em dez livros. Escreveu esta obra no tempo de Marco Aurélio. Procura completar e corrigir nela as indicações dos exegetas e dos guias, descrevendo os monumentos e obras de arte dos países por que viajou. Também estuda a história, sabendo distinguir as fábulas e lendas dos fatos testemunhados na sua prova.

Pedienses. Habitantes do campo de Atenas.

Pélate. Nome também dado ao teta, ou cliente, nas cidades jônicas e eólias. Vide *Cliente*.

Peleu, filho de. Peleu era filho de Éaco, marido de Tétis e pai de Aquiles. Era rei da Ftíótida, na Tessália. Portanto o filho de Peleu era nem mais nem menos que Aquiles. Vide *Aquiles*.

Pélias. Filho de Netuno e de Tiro. Foi criado por uma égua e veio a ser o mais cruel de todos os homens. Usurpando os reinos de Éson, sacrificou sua sogra a Juno e mandou assassinar a mulher e os filhos de Éson, exceto Jasão, que foi roubado ao seu furor e dado a criar em segredo. Jasão cresceu e veio depois pedir a Pélias a restituição dos seus reinos, que este não se atreveu a negar-lhe. Mas Pélias despertou neste Príncipe Jasão a idéia da conquista do Velo de Ouro, na certeza de que ele morreria na empresa. Jasão voltou triunfante, com Medéia, que castigou Pélias por todos os seus crimes, aconselhando às suas próprias filhas que o degolassem. A lança que Palas deu de presente a Peleu no dia das suas bodas tinha o nome de Pélias. Aquiles foi o único que dela pôde fazer uso. Quíron tinha-a feito de um pedaço de freixo do monte Pélion. Aquiles, filho de Peleu, também o chamava Pélides ou Peleius Heros.

Peloponeso. Reino da Grécia, cuja capital era Argos. Foi assim chamado do nome de Pélope, que deste reino se tinha apoderado. Ficando ao sul da Grécia montanhosa, recortado em várias ilhas, ligava à Hélade pelo istmo de Corinto, e compreendia a Argólida, a Lacônia, a Messênia, a Élide, a Acaia, a Arcádia. Era região celebrada pela fecundidade do seu solo. Hoje *Moréia*, que ainda produz em abundância cereais, frutas e vinhos.

Peltasta. (Do lat. *peltasta* < gr. *Peltástes*.) Soldado de infantaria, armado de pelta (*pélté*), que era um pequeno escudo retangular, usado pelos trácios.

Penates, ou Lares. Deuses domésticos e particulares a cada família e a cada casa. Colocam-se habitualmente as suas imagens-simulacro nas chaminés, onde se lhes dedica culto; deuses domésticos dos pagãos; casa paterna (do lat. *penates*).

Penatiger. Sobrenome de Enéias, que levou de Tróia os seus deuses domésticos, os futuros *penates* do Estado Romano.

Péricles (499-429 a.C.). Filho de Xantipo, vencedor de Micala e discípulo de Anaxágoras e de Zenão, mostrou cedo a grande elevação do seu profundo espírito, a ponto de a sua eloquência lhe granjear o cognome de *Olímpico*. Notável estadista e orador ateniense, foi o rival de Címon, chefe do partido democrático. Muito protegeu as artes e os artistas, favorecendo, além dos seus mestres, Aspásia, o imortal e incorruptível Fídias, etc. Viveu sempre na maior simplicidade, apesar de rico; mas sempre rodeado dos maiores valores do seu tempo. Ilustrou de tal modo o seu século – o mais brilhante da história da Grécia – que este ficou conhecido com seu nome.

Perieco. (Do gr. *perioikos*, de *peri*, ao redor de, e *oikein*, habitar.) Homem livre, artífice, trabalhador, ou comerciante que vivia nos pequenos burgos e, em Esparta, podia servir no exército.

Perrot, Georges. Arqueólogo francês, nascido em Villeneuve-Saint-Georges, em 1832, e falecido em Paris em 1914. Autor de trabalhos sobre arqueologia grega e, com Chipiez, de uma *Histoire de l'art dans l'antiquité*. É notável a sua *Histoire du droit public de Athènes*, a que Coulanges se refere. Foi nomeado membro da Academia das Inscrições em 1874.

Petrônio. Caio ou Tito Petrônio Árbitro, século I a.C. Escritor e poeta latino, autor do *Satyricon*, romance satírico de que só restam partes fragmentárias em prosa e verso. É a obra mais licenciosa da literatura romana, curiosa pelos traços reais da vida romana que apresenta. O *Satyricon* tem por assunto as aventuras de um jovem libertino, chamado Encolpo; a cena passa-se em Nápoles e os episódios mais

célebres são: a história da Matrona de Éfeso e o festim de Trimalcião, onde Petrônio reuniu todos os exageros da prodigalidade romana. Foi poeta de recursos invulgaríssimos, como nos prova com os versos sobre as guerras civis. Nada se sabe da sua existência e se será o mesmo *Petrônio* de Tácito.

Piedade. Havia uma deusa com este nome e que por si mesma presidia ao culto que se lhe dedicava, aos cuidados respeitosos dos filhos para com os pais e ao amor dos pais para com os filhos.

Pilágoras. Pilágora era o soberano de Ceres, deusa da agricultura. Pilágoras foram os seus sacerdotes; e também as suas festividades.

Pinda. Bolo de arroz, com a forma de bola, que constitui a oferenda principal dos sacrifícios funerários hindus.

Píndaro (521-441 a.C.). É considerado muito justamente como o príncipe dos poetas líricos gregos. Nasceu perto de Tebas, em Cinoscéfales, e morreu em Argos, na glória do seu nome coberto das maiores honrarias. Dos seus poemas só chegaram até nós as *Odes triunfais* ou *Epinícia*, em que o poeta celebra os atletas vencedores dos jogos gregos e, portanto, divide a obra correspondendo-a aos quatro grandes jogos: olímpicos, píticos, nemeus e ístmicos. As *Odes* de Píndaro são monumento do lirismo grego.

Pisandro (séc. VII a.C.). Poeta épico grego, autor de uma epopéia intitulada *Heracleia*, na qual se contavam os trabalhos de Hércules. Também se atribuía a sua autoria a um ciclo mitológico em verso, *Teogonias heróicas*, que não mais seriam que opulenta coleção de lendas. Era natural das ilhas de Rodas.

Pitágoras (569? a.C.). Nascido em Samos, foi discípulo de Ferecides de Siros, contemporâneo de Tales. Fundou uma filosofia, a Escola Pitagórica, cujos princípios dizem terem sido colhidos nas suas viagens pelo Oriente e Egito. Também foi notável matemático e inventor da *Tábua de multiplicações*. Foi também o autor de extravagante teoria da metempsicose (vide esse verbete). A fim de acreditar a metempsicose entre os homens, diz-se ter estado presente no cerco de Tróia, com o nome de Euforbo (anteriormente Etalides), filho de Marte, para ali provar as suas opiniões tão estranhas.

Pitonisa, ou Pita. Sacerdotisa de Apolo, que proferia os seus oráculos em Delfos, no templo do deus Apolo. Punha-se sentada, para os ditar, em cima de uma tripode coberta com a pele da serpente Piton, que a terra gerou do seu limo depois do dilúvio de Deucalião e Apolo matou a flechadas e em cuja memória instituiu os Jogos Píticos. Quando a pitonisa queria predizer o futuro, entrava em furor, falava com voz baixa e mal articulada, passava a ter horribéis agitações e evocava os manes dos mortos, quando isso lhe aprazia.

Platão. 1. (*Plátón*, 430-347 a.C.). Também conhecido por Aristocles, nome tomado de seu avô e pertencente à melhor aristocracia grega. Depois da condenação de Sócrates retirou-se para Mégara, onde viveu largos anos junto de Euclides de Mégara, empreendendo várias viagens pelo Egito, Itália, etc., o que ajudou a enriquecer a sua sólida erudição, ao mesmo tempo que se enriquecia com os tesouros do Oriente e do Ocidente. Nasceu nos arredores de Atenas; grande filósofo, foi discípulo de Sócrates, de quem revelou a filosofia indo a todos os ramos do conhecimento humano, e foi mestre de Aristóteles. A sua filosofia é ensinada em forma de diálogos, com Sócrates por principal interlocutor: diálogos morais ou políticos; diálogos metafísicos e dialéticos; diálogos estéticos. Fundador da escola platônica, temos dele *A república*, *As leis*, *O político*, *Da coragem*, *Fédon*, *Apologia de Sócrates*, *Criton*, *Protágoras*, *Crátilo*, *Timeu*, *Do ser*, *Teeteto*, *Górgias*, *O banquete*, *Fedro*, *Hípias*, etc. 2. Posterior a Platão e ao seu século, viveu outro Platão, conhecido por o *Moço*, *Platôn Neóteros*.

Plauto, Marco Ácio. Nascido na Úmbria, é justamente considerado como o mais célebre e notável poeta cômico latino, contemporâneo de Catão e, portanto, vivendo aproximadamente entre 250-184 a.C. Pouco se sabe da sua vida, que foi acidentada, e somente se conhece que começou como construtor de teatros, tendo sido moço de moleiro e morrendo como adaptador de peças gregas ao teatro cômico latino. Varrão diz ter-nos deixado 21 peças de reconhecida autoria; entre estas: *O fantasma*, *A aululária* (que Molière imitou), *O anfitrião* (que Molière e também Camões imitaram), *A sinaria*, *O soldado fanfarrão*, *Os cativos*, *O mercador*. As suas obras revelam graça e espírito invulgares.

Plebiscito. (Do lat. *plebiscitum*, de *plebs*, *plebis*, povo, e de *sciscere*, supino de *sciscitum*, decretar.) Decreto da plebe romana reunida em comícios e votando; decreto emanado do povo convocado por tribos; chamava-se *plebiscito* a toda a decisão que, em Roma, era votada pela assembleia da plebe (*plebis concilium*). Contrapõe-se ao *senatus consultum* (o decreto, determinação do Senado, cf. Cícero), que era a lei votada pelo Senado para os patrícios.

Plínio, o Moço. Caio Plínio Cecílio Segundo (62?), sobrinho de Plínio, o Velho, e amigo íntimo do imperador Trajano, vencedor dos Partos, era natural de Como (Itália), terra de sua família. Aprendendo eloquência na escola de Quintiliano, começou a advogar aos 19 anos e já aos 15 anos escrevera uma tragédia em grego. De seu tio, com a sua enorme fortuna, herdara o amor do saber e a curiosidade das letras. Foi pretor e cônsul e geralmente amado. Quando o nomearam cônsul, fez o *Panegírico de Trajano*, obra-prima do elogio e da lisonja na literatura mundial; as suas *Cartas*, dirigidas a Trajano, em 10 livros, constituem o maior monumento para o estudo da época do Império Romano.

Plínio, o Velho (ou o Naturalista). Caio Plínio Segundo (23-79), escritor romano, nascido em Como, Itália. Escreveu, além da *História natural*, tão citada por Coulanges, que se compõe de 37 livros, obra considerável que chega a nossos dias abarcando todas as ciências, ainda mais uma *História* do seu tempo, em 31 livros; e a *História das guerras dos romanos na Germânia*, em 20 livros. É ainda autor do tratado *Studiones*, escrito para a educação oratória de seu sobrinho Plínio, o Moço. Morreu no comando da frota, no seu posto, quando ia ajudar aos habitantes de Estábias na erupção do Vesúvio.

Plutão. Deus dos infernos, filho de Saturno e de Réia. Era tão negro e feio que, não encontrando mulher que o quisesse, determinou-se a roubar Prosérpina na ocasião em que esta ia buscar água à fonte de Aretusa, na Sicília. Vide *Pluton*.

Plutarco (± 50-125 d.C.). Nasceu na Beócia, em Queroneia, este notável historiador e moralista grego, e o mais vulgarizado escritor da Antiguidade, por via das suas conhecidíssimas *Vidas paralelas*, ou *Vidas dos varões ilustres*, em que põe sempre em confronto um grego com um romano para provar a excelência de ambos e como igualmente os deveríamos estimar. Nas *Obras morais* reúnem-se todas as outras suas obras que não são biográficas, mas tratados filosóficos, morais, teológicos, literários, diálogos, anedotas, etc. De estilo simples e leve, nem por isso a sua prosa é despida de beleza. Bastante erudito, foi mestre do imperador Adriano.

Pluto. Deus das riquezas, ministro de Plutão e filho de Ceres e de Jasão. Teócrito e Aristófanes dizem que era cego. Para Aristóteles, no princípio tinha boa vista e não protegia senão os justos, mas, porque Júpiter lhe fez perder a vista, as riquezas começaram a ir indiferentemente para bons e maus.

Pluton. Rei dos infernos e deus dos mortos, filho de Saturno (Cronos) e de Réia, irmão de Júpiter e de Netuno. Apresentavam-no como um deus inflexível e justiceiro, que se acompanhava de seu cortejo de divindades cruéis. O mesmo que *Plutão*. Vide esse verbete.

Polemarca. (Do gr. *polemarkhos*; de *polemos*, guerra, e *arkhein*, comandante.) Chefe do exército. Dizia-se, em Atenas, do terceiro arconte encarregado do comando do exército, da condução e administração da guerra, etc.

Polémon. 1. Filósofo grego, nascido em Atenas por volta de 340 a.C. Sucedeu a Xenócrates na direção da Academia. 2. –, o *Periegeta*. Viajante e geógrafo grego. Nascido em Ílion, na Tróada (século II a.C.). 3. –, Antônio. Sofista grego nascido na Laodicéia, da Cária (século II d.C.).

Políadas, deuses. Pólias, quer dizer, *da cidade* ou *adorado na cidade*, do sobrenome de Minerva, *Políadas*. Diz-se portanto dos deuses adorados na cidade.

Políbio. Historiador grego nascido em Megalópolis, na Arcádia, pelos anos 205 a.C., filho de Licortas, um dos últimos defensores da liberdade grega. Mediocre de estilo, é o grande filósofo da história da antiguidade grega, a par de Heródoto e de Tucídides. Deixou-nos a sua *História geral*, que constou de 40 livros, mas chegou a nossos dias apenas com 5 livros e fragmentos de alguns outros.

Polidoro. Filho de Príamo e de Hécuba. Foi convertido à fé de Polimnestor (uma das nove musas que presidia à retórica), que o matou logo após a tomada de Tróia, para se apoderar das suas riquezas. Príamo teve ainda outro filho com o mesmo nome de Polidoro e que foi morto por Aquiles.

Pólion, Caio Asínio (77 a.C.-3 d.C.). Orador, advogado, historiador e cônsul romano. Escreveu, além de tragédias, arengas e cartas, a sua *História das guerras civis* a que Coulanges se refere. No tempo de Augusto, abriu uma escola de eloquência. Sendo grande protetor das letras, foi amigo de Virgílio e de Horácio.

Polixena. Filha de Príamo e de Hécuba. Quando se achava no templo para a cerimônia do seu casamento com Aquiles, Páris matou este príncipe. Depois da ruína de Tróia, Pirro imolou esta princesa sobre o túmulo de seu pai.

Pólux. 1. –, Júlio. Retórico e gramático grego, nascido em Náucratis (Egito) e morto em Atenas (séc. II d.C.). De suas numerosas obras, não chegou até nós mais do que o seu *Lexico* ou *Onomasticon*. 2. Irmão de Cástor e, portanto, como este, também herói mitológico; tomaram ambos parte na expedição dos Argonautas. Divindades protetoras da hospitalidade, também conhecidos por *dioscuros*.

Pomério. O pomério, cinta de terreno em volta da *urbs consagrada*, que primeiro torneava apenas o Palatino, acompanhou quase toda a extensão dos novos muros, e mais tarde alargou-se com Sila, Cláudio, Nero, Vespasiano, Trajano e Aureliano: *Pomoerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii* (Gélio, *Noites at.*, XIII, 14). Ao redor das muralhas, breves limites fechavam o termo.

Pompônio (Tito Pompônio Ático – 109-32 a.C.). Notável bibliófilo e epistólogo romano. Da sua intimidade com Cícero ficaram-nos as suas célebres cartas. Também escreveu história e fez genealogia, compondo *Genealogias* e *Anais*, esta última obra resumo de história universal. Também publicou umas memórias em grego sobre o consulado de Cícero. Fabulosamente rico (foi banqueiro), deixou-se morrer de fome ao saber-se atacado de doença incurável.

Pomponius, Sexto. Jurisconsulto romano do séc. II d.C., citado no *Digesto*.

Porfírio (232-304). Nasceu na Síria, sendo depois discípulo de Orígenes, Apolônio e Plotino, este notável filósofo neoplatônico. O seu último mestre encarregou-o de rever as suas obras; das teorias por ele versadas compôs Porfírio uma exposição na *Introdução aos inteligíveis*, que se impõe pela clareza. Escreveu sobre o mestre a *Vida de Plotino*; das muitas obras que escreveu, muitas hoje perdidas e sem delas memória, as principais são: *Comentários* sobre as *categorias*; sobre a *Interpretação*; sobre os *Primeiros analíticos*; a *Física*; a *Metafísica*; o *Timeu*; o *Sofista*; a *Vida de Pitágoras*, etc. Não devemos esquecer as suas *Cartas* a Marcela, sua mulher, e ao sacerdote egípcio Anebon.

Posêidon, ou *Posidon*. Era o nome dado pelos gregos a Netuno, embora houvesse deuses diversos com diferentes adoradores: *Posêidon Hípios*, *Posêidon Hélicon*, *Posêidon Eretéia*, etc.

Posidônio (135-50 a.C.). Discípulo do filósofo estóico Panétio, conseguiu immortalizar o nome do mestre por ter sido seu discípulo. Nasceu na Síria este filósofo, geógrafo, historiador e sábio grego. Em Rodes, teve por ouvintes às suas lições Cícero, Pompeu e os mais ilustres romanos deste tempo. Os seus tratados só são hoje conhecidos através de Cícero, nos tratados *Sobre a natureza dos deuses* e *Sobre o destino*. Deixou-se impressionar pela escola de Aristóteles, que exerceu sobre Posidônio profunda influência.

Pretor. (Do lat. *praetor*.) Magistrado que exercia a justiça em Roma. Nomeado de início pelas centúrias e sendo recrutado entre os patrícios, o pretor foi a segunda dignidade da república. Tinha por missão aplicar a justiça. Pouco a pouco, os seus poderes tornaram-se legislativos, isto é, o pretor publicou éditos indicando, ao entrar em funções, qual o espírito e por que regras iria exercer a sua justiça. A coleção destes éditos forma o direito *pretoriano* ou *honorário*, por oposição às leis regularmente votadas. Existindo em Roma numerosos estrangeiros, tornou-se preciso opor um *pretor peregrino* ao *pretor urbano*.

Pretoriano. Que pertence: 1º, ao pretor: *dignidade pretoriana*; 2º, à guarda pessoal dos imperadores: *soldados pretorianos*; os *pretorianos* no sentido de substantivo: os soldados.

Príamo. Rei de Tróia, filho de Laomedonte. O seu verdadeiro nome era Podarces. Foi levado para a Grécia com sua irmã Hesíona, quando Hércules destruiu o reino de Tróia; porém resgatou-se e veio reedificar os muros de Tróia. Casou com Hécuba, de quem teve muitos filhos e filhas e fez florescente o seu reino. Como Páris, um de seus filhos, roubasse Helena, os gregos vieram pôr cerco a Tróia, que submeteram depois de dez anos de sítio. Pirro matou Príamo ao pé de um altar, a que se achava abraçado. Príamo viu o seu triste fim e o da família toda, por muito haver amado seus filhos e os escutar cegamente nas suas paixões.

Primogenitura, direito de. O conjunto de direitos inerentes à qualidade de filho mais velho (ou primeiro filho) do pai: portanto herdeiro do culto da família e continuador da sua religião.

Proedros. (Do gr. *proedros*; de *pro*, à frente e *edra*, tribunal, sede.) Magistrados que presidiam às assembléias do povo com os prítanes: este nome é dado, depois do séc. IV a.C., aos nove cidadãos de Atenas, tomados fora do prítaneu em exercício, que assistiam o epístata, presidente do senado ateniense.

Pronome. (Do lat. *pronomem*; de *pro*, para, e *nomem*, nome.) Palavra que toma o lugar do nome do cidadão.

Propércio, Sexto (25 a.C.-19 d.C.). Nasceu na Úmbria este poeta latino que nos deixou apenas 4 livros de versos escritos em hexâmetros e em pentâmetros, consagrando o seu amor por Cíntia e as lendas da história romana. Foi advogado, mas a poesia é que o imortalizou, não pelo elevado da sua inspiração mas pela erudição do humanista.

Protágoras (485-411 a.C.). Célebre sofista grego. Diz-se que foi carregador e, inventando uma almofada para equilíbrio dos fardos, chamou com isso a atenção de Demócrito, que o tomou por discípulo. Conheceu Sócrates e Péricles e, visitando a Sicília e a Itália meridional, deu as suas leis à cidade de Turion, com isso adquirindo celebridade e riquezas. Aos 70 anos, foi acusado de impiedade por causa de um livro que publicou, e isso o forçou a fugir de Atenas, morrendo num naufrágio ao dirigir-se para a Sicília. Platão, no *Protágoras*, apresenta-o bom cavaqueador, presunçoso, mas sábio. Escreveu um tratado sobre os *Erros dos homens*, *Verdade*, *Antilogia*, *Discursos destruidores*, *Processo sobre o salário*, etc. Restam vestígios desta sua obra. Ao estudar os lugares-comuns e processos da linguagem, começou a distinguir o gênero dos nomes, os tempos dos verbos e as preposições. Foi um sofista.

Pseudo-Ascônio. Vide *Pseudo-Plutarco* e *Ascônio*.

Pseudo-Plutarco. Autor pseudônimo; erradamente atribuído a Plutarco. Vide *Plutarco*.

Pulário. *Pullarius*, o que cuidava dos frangãos sagrados pelos quais se tomavam os auspícios.

Púnico. Os romanos chamavam *púnicos* (*punici* ou *poenici*) tanto aos fenícios como aos cartagineses, que eram da mesma raça.

Puros. Deuses puros, ou *puri dii*, eram os deuses que se ignoravam e de que se ocultavam os nomes particulares. Os juramentos feitos a estes deuses eram religiosamente observados.

Quersoneso. Nome que os gregos davam a quatro penínsulas: 1º, à Quersoneso da Trácia, hoje península dos Dardanelos ou de Galípoli; 2º, à Quersoneso Táurica, hoje Criméia; 3., à Quersoneso Címblica, hoje a Jutlândia dinamarquesa; 4º, à Quersoneso Áurea, que se julgou por muito tempo ser a península de Málaga, mas atualmente se dá como tendo sido a Indochina atual, o que nos parece mais provável.

Quintiliano, Marco Fábio (40-118). Orador romano. Foi, em Roma, o primeiro professor pago pelo Estado. Sustentou durante vinte anos uma escola de retórica, onde teve como discípulo Plínio, o Moço, e os sobrinhos do imperador Domiciano. Ao abandonar o ensino, os discípulos pediram-lhe os preceitos da arte que honrara. Foi assim que deixou a *Instituição oratória*, o tratado mais completo da Antiguidade. Dividindo-se em 12 livros, o décimo livro é resumo da história da literatura grega e romana, com grande número de observações críticas de grande exatidão e justiça sobre cada autor. Homem de letras honestíssimo, viveu pobre e do seu trabalho. Em toda a sua obra combate a tendência dos contemporâneos em só fazerem da eloquência ofício de advogado ou de jurisconsulto.

Quinto Cúrcio (séc. I). Historiador latino, autor de uma *História de Alexandre*, em 10 livros, de que se perderam os dois primeiros. Mais romanesca do que verdadeira, é, apesar disso, considerado como clássico e dos escritores mais brilhantes da Antiguidade pela pureza da sua linguagem e pelo apuro do seu estilo. Ignora-se quando nasceu e morreu, embora deva ter vivido no tempo de Vespasiano.

Quirinais. Festas que os romanos celebravam em honra de Rômulo, cognominado Quirino.

Quirites. (Do lat. *quirites*.) 1. Título acrescido ao dos romanos depois da sua fusão com os sabinos; portanto sinônimo de cidadãos romanos. 2. *Quirites*, direito dos. Direito de cidadania romana; numa palavra, *jus quiritorium*, era o direito dos membros das cúrias ou dos patrícios, já que o patriciado fizera do direito sua pertença exclusiva.

Quiritium. Vide *Quirites*, direito dos.

República. A coisa pública. Sabido é ser esta a verdadeira significação da palavra (*res publica*) que, só modernamente, constrangido o seu sentido, passou a nomear de modo exclusivo uma determinada forma de governo.

Rig-Veda, hinos do. De *Veda*, palavra que significa *saber*, e portanto *súmula do saber* para traduzir todo o saber respeitante à religião. Os chamados livros védicos, *Vedas* ou *Sanhitã*, são quatro – o *Rig-Veda* (hinos em louvor das divindades, *ric-rig*); o *Sâma-Veda* (melodias litúrgicas, *sâman*); o *Yajur-Veda* (fórmulas mágicas para os sacrifícios, *yajus*); e *Atharva-Veda* (de *atharvam*, invocações mágicas). Estes quatro livros representam a primitiva literatura ariana, toda impregnada de religião. Foi inspirando-se nos *Vedas* que os sacerdotes redigiram os *Brahmanas* com a técnica sacrificatória. Todos os autores dão a autoria destes livros a sacerdotes. O mais importante de todos os livros é o livro X do *Rig-Veda*, que originou a rica literatura metafísica condensada nesses *Brahmanas* citados, e que surge com novas explicações cosmogônico-teogônicas. Os *Rig-Vedas* também nos provam, na sua letra cuidadosamente interpretada, a existência de duas formas de governo entre os arianos – a monarquia e a república, mas sendo a república de regime aristocrático. É curioso notar que se um *sudra*, o ser desprezível, escutasse a leitura de texto *Rig-Veda*, ou pronunciasse palavra de algum livro sagrado, era punido pelo sacrilégio, pelo menos, com o corte da língua. O *Rig-Veda* é coleção de lendas, contos épicos, etc. dados como hinos.

Ritos. Ordem prescrita das cerimônias que se praticam na religião.

Ritual. Que se refere aos ritos: *leis rituais*. Livro que contém as cerimônias que se devem observar na celebração do serviço religioso e na administração dos sacramentos.

Roma. Cidade da Itália, a mais poderosa de todas que tem havido. Tomou o nome da deusa *Roma*, troiana que veio na companhia de Enéias e desposou Latino, tendo dois filhos, Remo e Rômulo, o fundador da cidade a que deu o nome de sua mãe. A Roma, deusa, edificaram-lhe templos, onde se lhe davam as maiores honras. Denominavam-na Roma eterna, a Rainha das Cidades, a Deusa das Nações, a Soberana do Universo, etc.

Rútuos. Povo do Lácio, ao sul de Roma, que tem por capital a Árdea.

Sacerdote. Era a quem competia fazer o sacrifício. Aristóteles chama-lhe mesmo *sacrificante* ou *sacrificador* quando na sua *Poética* disserta sobre a *Ifigênia*: “Estando certa donzela a ponto de ser sacrificada, e desaparecida invisivelmente *dentre as mãos dos sacrificantes*”: *apskiotheiês áddêlôs toîs thusasin*.

Sacra. 1. (Subs. verb. de *sacrer*). Ação, cerimônia religiosa, pela qual se consagra alguém; consagração inspirada em espécie de respeito religioso: a glória é a *sagração* dos grandes homens. A cerimônia da sagração é de origem hebraica e remonta ao primeiro rei de Israel, Saul, que foi sagrado por Samuel. Pela sagração, o rei via a sua autoridade revestida de caráter religioso. 2. –, via. Célebre via de Roma, que levava ao Capitólio passando pelo Fórum. Era percorrida pelos triunfadores. 3. –, guerra. Este nome é dado, na história grega, a três guerras que se determinaram por causas religiosas. Na primeira, os atenienses chamaram à batalha os habitantes de Crissa e de Cirra por suas pilhagens contra os que iam consultar o oráculo de Delfos (604 a.C.); na segunda (448) para os atenienses perderam os espartanos o combate de Queroneia. A terceira (357-343) decretou-se pelas anfictionias contra os fócidas, o que permitiu a Filipe da Macedônia ingerir-se nos negócios da Grécia a pretexto de mandatário do conselho anfictiônico.

Safo, ou Sapho. (*Sapphō*, de Mitilene, séc. VII a.C.). A célebre poetisa fundadora da escola de poesia de Lesbos. Criadora da estrofe chamada “sáfica”. Grande cortesã, a lenda diz ter-se suicidado por amor repellido. Contemporânea de Alceu, foi sua rival. Os únicos fragmentos das suas *Odes* estão reunidos na *Antologia* de Bregk. Antípatro num seu epigrama, chama a Safo a “flor das mulheres de Lesbos”, *Lesbikoôn nósmon*, Safo figura em *A coroa de Meléagro* sob o signo da rosa. Tem-se contestado a veracidade de sua autoria para os três epigramas que se lhe atribuem geralmente.

Sális. Sacerdotes de Marte na antiga Roma. Eram doze e celebravam as suas festas dançando e saltando pelas ruas, donde lhes veio chamarem-se *salii*, de *salire*, que significa *saltar*. Estes sacerdotes eram os depositários dos escudos sagrados.

Salústio. Caio Salústio Crispo (83-34 a.C.). Historiador latino e político partidário de Júlio César. Nasceu em Amiternes, na Sabina. Criou em Roma a história filosófica, no que seguiu Tucídides. Tendo gozado vida de fausto e de riquezas acumuladas à custa dos favores de César, procurou, como historiador, ser moralista e imparcial nos seus juízos, o que o fez escritor sério e de confiança. São de Salústio as obras: *Conjuração de Catilina* e *Vida de Jugurta*.

Saturnais. Festas em honra de Saturno, que se celebram em Roma no mês de dezembro com grande aparato. Não se permitia, enquanto duravam, tratar de negócios nem praticar arte, exceto a de cozinhar. Todas as distinções cessavam durante este tempo e até os escravos podiam impunemente dizer a seus patronos tudo quanto quisessem, chegando a rir dos seus próprios defeitos em sua presença. Estas festas aparecem como precursoras do Carnaval.

Seisakhtheia. Obra de Sólon.

Senado. (Do lat. *senatus*.) Nome dado a diversas assembléias que formavam importantes órgãos do governo, em Esparta (gerousia, de *gerontes*), em Atenas (*boulê*), em Cartago, em Roma (*senatus*). Nome dado em certos Estados que tinham duas assembléias, e aplicando-se àquela hierarquicamente superior. Lugar onde os senadores se reuniam: *César foi morto em pleno senado*. Em Roma e na Grécia o senado era composto de chefes e de magistrados investidos nos seus cargos. Os senados mais célebres são, entre os antigos, porém, os dos judeus, conhecidos sob o nome de sínédrio (*sanhédrin*), assembléia sobretudo religiosa.

Senatus consultum. Decisão, decreto do senado romano e, como tal, lei só aplicável aos patrícios.

Sêneca. 1. O Retórico (Marco Annaeo Sêneca). Nascido em Córdoba (61 a.C.-39 d.C.). Professou retórica em Roma. As duas obras de retórica (*Suasoriae* e *Controversiae*), que nos ficaram dele, mostram bem as idéias ao mesmo tempo belas e falsas do seu tempo. 2. O Filósofo (Lúcio Annaeo Sêneca): ilustre filósofo, nasceu em Córdoba, morreu em Roma (2-65 d.C.), sendo filho do precedente. Foi preceptor de Nero, que o chamou ao poder com Burrus. Entretanto, incorreu na desgraça por haver participado na conspiração de Píson, e Nero ordenou-lhe que se desse à morte com o corte de suas veias. Sua mulher, Paulina, desejou segui-lo na morte. Sêneca comprometeu a sua memória por ter aprovado, por ambição, certos crimes de Nero, notadamente o do assassinio de Agripina e por aproveitar-se do favor de Nero para enriquecer desmesuradamente. Mas a sua morte foi digna de um estóico. Deixou-nos as *Questões naturais*, síntese profunda das ciências do seu tempo; as *Cartas a Lucílio*, verdadeiros modelos de orientação moral; os tratados de filosofia moral *Da ira*, *Da clemência*, etc., inspirados na pura doutrina estóica; ainda as tragédias, medíocres e enfáticas, *Medéia*, *Os troianos*, *Agamêmnon*, que, apesar de se costumar dizer terem pertencido a um terceiro Sêneca – o *Trágico* –, consideram-se geralmente como obra do filósofo. O seu estilo é brilhante, fecundo de conceitos e de ricas imagens.

Sérvio. Também chamado *Honoratus* e *Maurus*, gramático latino que ensinou em Roma no séc. IV d.C. Compôs vários opúsculos gramaticais e sobretudo um precioso *Comentário sobre Virgílio* que chegou até nós muito modificado e interpolado.

Sérvio Cipião (Servius Cipião Caius). Cônsul romano, morreu em 174 a.C. Ganhou batalha sobre Aníbal, obrigando este a passar-se à África.

Sérvio Sulpício. S. Rufus S., jurisconsulto romano, morto em 43 a.C. Amigo de Cícero e um dos grandes oradores de Roma. Cícero dedicou-lhe alguns capítulos do seu *Brutus*. Seguiu o partido de César e foi procônsul da Acaia, após a batalha de Farsália.

Sérvio Túlio (Servius Tullius). Sexto rei lendário de Roma (578-534 a.C.), sucessor de Tarquínio, o Antigo. Atribui-se-lhe a criação de 26 tribos, o recenseamento, a distinção entre direito privado e direito público e um novo sistema censitário.

Shrâddha. (Orig. *uttara kriyd vagere*, os últimos deveres.) Entenda-se por “deveres” dos ritos funerários o que se precisa pelo termo *srâddha*, que os ingleses formaram em *shrâddha*. Por *Srâddha* (ou *shrâddha*) designa-se um conjunto de ritos familiares que consagram por uma refeição tomada em comum, uma “comunhão”, todos os mais importantes fatos da vida do homem: nascimento, casamento, etc. Os membros defuntos da família, sob o nome de *pitṛ*, estão associados a estas cerimônias; oferece-se a estes “manes” uma porção de alimentos e, especialmente, um pequeno bolo, *pinda* (vide esse verbete), que consiste, por exemplo, de arroz cozido. Sobre o culto dos “manes” vide Babu Sureshchandra, *Le culte des pitṛ, d’après les Purâna*, Paris 1940.

Sículo Flaco (Flaccus Siculus). De origem pelasga, nascido no Lácio ou na Sicília. Não temos memória dele. Deve talvez ser o mesmo que o poeta de *A coroa de Filipe*, que Gassendi (*Vita Epicuri*, II, 6) e outros autores identificam com o epicurista romano Statilius, amigo e emulo de Catão (Statyllius Flaccus, *Plâkkos*).

Sitofilaces. Magistrado que, na antiga Grécia, fiscalizava o comércio do trigo.

Sócrates (470-400 a.C.). O mais notável filósofo grego em todos os tempos. Discípulo do sofista Pródicos, do geômetra Teodoro de Cirene e do físico Arquelaus, dele pôde Xenofonte dizer que, verdadeiramente, foi o mestre de si mesmo. Não tinha escola, não professou nenhuma ciência, nem escreveu nenhum livro, mas, apesar disso, foi ele o maior filósofo da Grécia e quem deu à filosofia o seu mais forte impulso. Platão, seu discípulo, e Xenofonte, também seu discípulo, foram os maiores divulgadores da sua filosofia, fundando a escola socrática. Para conhecer-se a serenidade da sua morte, vale a pena ler a *Apologia de Sócrates* e o *Críton* de Platão.

Sofistas, escola dos. Escola filosófica que argumenta com sofismas. Filosofia retórica. Os mais famosos sofistas foram: Trásímaco, Crítias, Protágoras, Górgias, Calicles. Sócrates combateu os sofistas. O sofisma é uma falsa razão, feito com a intenção de induzir ao erro: a escola de Eléia imaginou numerosos sofismas para demonstrar a não-existência do movimento.

Sófocles (séc. IV a.C.). Poeta trágico grego, nascido na Grécia, na sua grande capital, Atenas. Foi o poeta favorito das massas, conhecedor profundo da psicologia humana e do homem, que soube tirar todo o espírito do seu conhecimento humano. Cultivou o trágico com a maior naturalidade e leveza e uma linguagem rica de imagens. Escreveu mais de cem peças diferentes, entre estas *Ajax*, em que celebra a loucura e a morte do seu herói; *Electra*, cujo assunto é o crime de Clitemnestra, também celebrizada por Ésquilo, em *Coéforas*, *Édipo em Colona*, *Antígona* e *Filocreto*.

Solino (Caius Julius Solinus). Geógrafo latino do século III, autor do *Polyhistor*, que trata da etnografia e da história natural dos diferentes países.

Sólón (640-558 a.C.). Poeta, filósofo e político. Legislador de Atenas. Foi considerado como um dos sete sábios da Grécia. Filho de nobre descendente do rei Codro, por sua mãe estava aparentado com o tirano Pisístrato. Nasceu em Salamina. Muito viajado e cultíssimo em todos os ramos do saber humano, ainda hoje se consideram as suas leis como monumento de sabedoria e de prudência governativa.

Soma. Bebida sagrada ritual dos hindus, proporcionada pela planta divinizada *soma*; a própria planta divinizada no deus Soma. Em Coulanges emprega-se a palavra com o significado de bebida sagrada.

Srâddha. Vide *shrâddha*.

Stesícoro, ou Stesíchoro (640?-550 a.C.). Nasceu em Himene. Poeta lírico grego que diz a lenda ter ficado cego por falar irreverentemente de Helena, mas recuperou a vista ao compor, mais tarde, uma palinódia em seu louvor. Teve decisiva influência no desenvolvimento do lirismo coral, dando amplidão à estrofe e ao verso, imaginando o epodo e criando a tríade lírica. Só chegaram até nós fragmentos dos seus poemas, que formam 26 livros.

Stesímbrote de Tassos. Historiador grego, contemporâneo de Címon e de Péricles. Escreveu um livro sobre Temístocles, Tucídides e Péricles.

Stratarkhes. *Estrategos*.

Sudra. (Do sânscrito *śudra*.) Casta inferior na Índia; indivíduo desta casta que ordinariamente se emprega nos trabalhos mais rudes e humilhantes. Esta casta era tão desprezível que se algum sudra ouvisse pronunciar ou se atrevesse a recitar algo dos livros sagrados era punido pelo sacrilégio com morte por desmembramento ou com corte da língua, e isso era o mínimo que lhe podia suceder. Mesmo assim, apesar de escravizados, os sudras ainda se davam por felizes e honrados por serem de uma casta e portanto ainda gozarem de direitos e imunidades, o que não se dava com a massa anônima dos *párias*.

Suetônio, Caio Tranquilo (?-141). Autor da *Vida dos doze Césares*, nasceu em Roma este notável historiador latino, homem de retidão, honrado e sabedor, no dizer de Plínio quando o recomendou a Trajano. De estilo sóbrio e elegante, escreve corretamente e numa nobreza inigualável de naturalidade. Apesar do elogio de Plínio, Suetônio é muito parcial nos estudos que faz dos imperadores não favoráveis ao seu partido.

Suídas. Gramático e lexicógrafo grego do séc. X da nossa era. Autor de compilação sem crítica e sem gosto, mas onde se encontra grande número de fragmentos dos autores antigos.

Tácito. 1. Caio Cornélio (dep. 55-120 d.C.). O maior dos historiadores romanos, poeta e orador de não vulgar merecimento, Tácito era natural de Úmbria. Depois de ter sido advogado, foi militar e entrou na vida pública, em que Vespasiano o cumulou de honras e Tito e Domiciano o encheram de mais honras e riquezas. No dizer de Racine, Tácito é o “maior pintor da Antiguidade” e verdadeiramente foi modelo de elegância e de precisão no estilo viril com que retrata homens e costumes do tempo. São obras suas que nos chegaram: *Diálogo dos oradores*, que tem por fundo a questão entre os antigos e os modernos; *Vida de Agrícola*, elogio histórico de seu sogro Agrícola, e sua obra-prima no gênero da biografia; *Costumes dos germanos*, em que se analisam os costumes dos germanos com eloquência e verdade hoje documentada; as *Histórias*, que abrangem a morte de Nero até a subida de Nerva ao trono; os *Anais*, que vão da morte de Augusto à morte de Nero, sendo porventura a mais importante obra de Tácito. 2. O imperador Cláudio Tácito, que nasceu em 200 d.C., descendia deste grande historiador (Públio – ou Caio – Cornélio Tácito). Durante o seu curto império, pois mal chegou a reinar um ano inteiro, desde o dia em que o Senado o forçou a aceitar o cargo pelo assassinio do imperador Aureliano até aquele em que também lhe roubaram a vida, ordenou que as obras do seu antepassado estivessem em todas as bibliotecas públicas, o que nos tornou possível podermos conhecê-lo hoje tão bem.

Tálamo. Era o nome que se dava ao lugar dos templos onde se proferiam os oráculos.

Talássia, talássio ou talasso. (Do gr. *thalásion*.) Era o deus das bodas, o mesmo que o Himeneu dos romanos. Certos autores pensam não ser mais que um grito de alegria, repetido muitas vezes no casamento. Coulanges representa-o aqui como o hino cadenciado e alegre que se cantava no cortejo nupcial ao levar a esposa da casa do pai para a do marido. Veja-se em Tito Lívio a origem deste costume. Importa dizer-se que o deus da inocência de costumes que a noiva levava ao casamento era o deus Talásion, Tallássion ou Talássio.

Targélias. (Do gr. *thargélia*.) Festa ateniense em honra de Apolo, para chamar a proteção dos deuses para as colheitas.

Tártaro. 1. Foi ídolo entre os moradores de Ava. 2. Segundo os poetas, era um lugar nos infernos onde iam ter as pessoas de má vida, para nele serem atormentadas com todo o gênero de horrores e de suplícios. É o sentido empregado em Coulanges.

Táurida. Está impropriamente a denominar o Quersoneso Táurico; a atual Criméia onde se imolavam vítimas a Diana e habitada pelos cruéis Citas ou Tauros.

Tensa. (Pl. *tensae*.) A *tensa* era o carro em que se conduziam objetos do culto, nos jogos do circo.

Teócrito, ou *Theókritos* (séc. IV-III a.C.). Nascido em Siracusa entre os anos 310 e 300, este poeta grego foi o criador do gênero bucólico ou pastoril. A sua obra é rica e variada, de verdadeiro artista. Criou os *idílios*, ou pequenos poemas, aliás consagrados muitas vezes a cenas análogas às das epopeias. No entanto, o encanto dos seus versos está no bucolismo. É autor de que nos restam ainda trinta *Idílios*, outros tantos *Epigramas* e o fragmento do poema *Berenice*; uma canção *Sobre a morte de Adônis*; e ainda *As siracusanas*, comédia; *Heracles matador do Leão*; *As bacantes*; *Hilos* (narrativas e idílios de forma épica); *Hiéron* e *Ptolomeu* (hinos); *A roca* (epigrama), etc.

Teodoro, *Theódôros*. Poeta de *A coroa de Meléagro*, que possivelmente será o mesmo “Teodoro, poeta de epigrama” a quem Diógenes Laércio faz referência (II, 8, 17), mas, em qualquer caso, vivendo antes do século III.

Teofrasto. (De seu nome verdadeiro *Tyrtamos*, e de sobrenome *Theophrastos* – o divino orador.) Filósofo grego, nascido em Eresso, na ilha de Lesbos, morreu em Atenas (372-287 a.C.). Sucedeu a Aristóteles na direção do Liceu; autor dos *Caracteres*, de observação algo superficial mas espiritual e pitoresca e onde se estudam e criticam os defeitos morais do seu tempo. La Bruyère fez uma tradução clássica dos *Caracteres* para francês. Escreveu igualmente algumas outras notáveis obras científicas sobre as palavras: *As investigações sobre as plantas* e *As causas das plantas*. Sabe-se ter escrito mais de 200 obras, que se perderam.

Teógnis, ou Theognis (séc. VI-V a.C.). Ignora-se a cidade de seu nascimento. Os seus versos só se conhecem por fragmentos, mas mostram o caráter sentencioso e grave deste grande e último elegíaco grego. A sua poesia era conhecida por gnômica, justamente pela moralidade dos seus conceitos.

Teopompo. 1. Poeta cômico grego (fins do séc. V, começos do IV a.C.) e contemporâneo de Aristófanes. Temos dele alguns valiosos fragmentos. 2. Orador e historiador grego, nascido em Quios, autor de uma *História helênica*, continuação da de Tucídides, e de uma *História filípica* (séc. IV a.C.), de que nos restam alguns fragmentos. Era de grande erudição, possuidor de estilo enérgico e de muita independência de espírito. O *Elogio de Mausolo* fê-lo celebrar-se como orador, ganhando o prêmio da oratória instituído pela rainha Artemisa. 3. Rei de Esparta (séc. VIII a.C.) a quem se deve a instituição dos éforos. Foi morto no decurso das guerras contra Messênia.

Teorias. (Do gr. *théoria*, procissão < do lat. *theoria*.) Embaixada sagrada, enviada por um Estado grego para o representar nos grandes jogos, para consultar um oráculo, levar as oferendas, etc.; teorias das Termópilas, de Panônia ou de Olímpia.

Teoro. (*Theôros*, espectador.) Espectador (ou assistente) dos jogos públicos. Deputado que representava um Estado grego nos grandes jogos de Olímpia, de Delfos, de Corinto, de Atenas ou de Delos. Deputado de um Estado grego encarregado de consultar um oráculo ou de apresentar as oferendas. Embaixador-magistrado de certas cidades gregas.

Termo. (Do lat. *terminu*.) 1. Era a pedra ou marco que assinalava o limite de qualquer propriedade e, porque foi plantada na terra com festas e sacrifícios, se considerava um deus. 2. Divindade que presidia aos limites dos campos. Quando os deuses quiseram ceder o lugar do Capitólio a Júpiter, todos se retiraram para os arrabaldes à exceção do deus Termo, que teimosamente se conservava no seu lugar. Representava-se na forma de uma telha ou de uma pedra quadrada, ou ainda na de estaca pregada no chão.

Tertuliano (Quinto Sétimo Florêncio, 160-245 d.C.). Depois de Santo Agostinho, é o maior dos escritores ocidentais da Igreja. Filho de família pagã, nasceu em Cartago, converteu-se tomando ordens e defendendo calorosa e ardorosamente os cristãos, mas pelo ano de 203, fez-se chefe da heresia de Montano, pelo que saiu do seio da Igreja, não se sabendo se se reconciliou ou não com ela antes de morrer. Só se conhece ter rompido com a seita arrependidamente. A sua obra é profunda e poderosa, rica de pensamentos e de linguagem de beleza incomparável. Deixou muitas obras de caráter apologético ou polêmico, entre outras: *De testimonium animae*, em que afirma que a alma é naturalmente cristã; *Apologeticus*, obra das mais apreciadas e admiradas dos primeiros séculos; *Adversos Marcionem*, contra os gnósticos; *De carne Christi*, em que estabelece a realidade da encarnação do Verbo; *De paenitentia*; *De palio*; *De cultu feminarum*; *De pudicitia*; e a sua principal obra, que foi incontestavelmente *Adversus haereticos* ou *De prescriptione haereticorum*.

Teseu. Filho de Egeu. Personagem histórico-lendário, foi rei de Atenas e herói grego. Autor da primeira organização da Ática e da legislação primitiva de Atenas, segundo alguns historiadores gregos. Os seus trabalhos oferecem certas analogias com os de Hércules. Morreu depois de agitada vida e de conseguir matar o Minotauro, no que foi guiado pelo fio de Ariadne, filha de Minos, que depois ele abandonou na ilha de Naxos.

Tesmófias. Festas em honra de Ceres Tesmóloro, ou seja, Ceres como legisladora.

Tesmofilácio. (Do gr. *thesmophulax*; de *thesmos*, lei, e *phulax*, defensor.) Título dado, em Elis, aos membros de um colégio de magistrados, que significa “guarda das leis e das instituições”.

Tesmofórias. (Do gr. *thesmophóros*: de *thesmos*, lei, e *phóros*, que traz.) Festas que as mulheres de Atenas e de outras urbes gregas celebravam em honra de Ceres ou Deméter e de sua filha Prosérpina ou Coré.

Tesmosteta. (Do gr. *thesmothetês*; de *thesmos*, lei e *tithêmi*, eu faço.) Título também dado em Atenas aos magistrados defensores da lei.

Tesmótetas. (Do gr. *thesmothetês*.) Cada um dos magistrados a quem em Atenas se incumbia a guarda e observância das leis era um tesmóteta. A palavra deriva de tesmófora, que quer dizer *legisladora*, sobrenome de Ceres, a qual ensinou os homens a viver em sociedade e assim lhes deu as leis.

Tessália. Província da antiga Grécia entre o Píndon, a Fócica e o mar, tendo Larissa, Farsália e Lâmia como centros principais; pertence toda a província à Grécia contemporânea (Volo, Trikala, Kardista), onde constitui uma das regiões mais ricas e mais férteis daquele país.

Teta. Nome dado ao cliente, em algumas cidades gregas (vide *Cliente*).

Tetrápole. (Do gr. *tetratolis*; do pref. *tetra*, e de *polis*, urbe.) Território que compreendia quatro cidades principais. Era a confederação destas quatro cidades.

Tíbulo, Álbio (54-19 a.C.). Poeta latino que nos deixou somente poesias ligeiras. As suas *Elegias* são expressões do seu sentimentalismo todo pessoal. Morreu novo e, portanto, não teve tempo de afirmar todo o seu talento pouco vulgar. Embora sem a originalidade nem o vigor de Catulo, tinha o sentimento do amor que lhe deu a graça e o frescor da sua alma. Délia, Neera e Némesis ficaram imortalizadas nos seus versos. Foi amigo de Horácio e de Virgílio, de Propércio e de Ovídio.

Tirteu. Poeta lírico grego. Segundo a lenda, foi mestre-escola ateniense, coxo e disforme. Os atenienses mandaram-no, por zombaria, como enviado, aos espartanos, que, de acordo com o oráculo de Delfos, lhe enviariam um general para combater contra os messênios. Com seus cantos animou a coragem dos espartanos, que ficaram vencedores. Temos de Tirteu numerosos fragmentos (séc. VII a.C.).

Tito Lívio (50 a.C.-10 d.C.). Nasceu em Pádua o autor das *Décadas*, nas quais, ao narrar a história romana na autenticidade e honrada verdade dos fatos, nos faz admirar o seu estilo clássico de bom prosador. Tito Lívio exerceu a história romana para inspirar aos romanos a admiração e patriotismo, atentando nos sólidos costumes e altas virtudes dos seus antepassados. A sua obra compunha-se de cento e quarenta livros, dos quais só nos restam trinta e cinco e alguns fragmentos.

Trábea. (Do lat. *trabea*.) Toga de cerimônia, ornada de bandas de diversas cores; toga de púrpura para os imperadores, a trábea era branca com bandas horizontais de púrpura para os reis e cônsules, amarelo-azafraão com bandas horizontais de púrpura para os áugures. Ao ato de ser investido da trábea chamavam *trabeatio*.

Traditio. (Do lat. *traditio*, ação de transmitir; deu em port. *tradição*.) 1. Pela palavra se designam as verdades ou instituições transmitidas, orais ou escritas, desde o passado até o presente e sendo, portanto, a ligação atual do passado ao presente. 2. No direito romano representa a transmissão de transferência de bens ou direitos, segundo a obediência de certos ritos, como por ex. o do *libripens* (vide esse verbete).

Tribo. (Do lat. *tribus*.) Aglomeração de famílias sob a autoridade de um mesmo chefe, vivendo na mesma localidade e com interesses comuns. Para os antigos era uma das divisões do povo: a *Ática teve sucessivamente quatro, dez e até treze tribos; em Roma primitivamente só houve três tribos*.

Tribuno. (Do lat. *tribunos*.) Magistrado romano encarregado de defender os direitos e os interesses do povo. Os tribunos do povo foram criados (em número de dez) em 493 a.C. com o fim de satisfazer à plebe.

Trifon. *Tróphôn*. Deve ser o gramático alexandrino contemporâneo de Augusto, que Ateneu cita no 3º livro do seu tratado sobre as *Onomásticas*.

Trinta tiranos. Nome dado aos membros de um conselho oligárquico, imposto pelos espartanos aos atenienses, depois da tomada de Atenas por Lisandro. Foram estes tiranos conhecidos pelo seu despotismo, sendo expulsos por Trasíbulo.

Tucídides (?-400 a.C.). O maior historiador grego da antiguidade; natural de Atenas, filho de rica família ateniense e dono de minas de ouro e largos domínios na Trácia. Ouviu Heródoto e, comovido com as narrativas das *Histórias*, votou-se desde novo ao estudo. Discípulo de Antífon, teve influência recebida dos sofistas. Autor da *História da Guerra do Peloponeso* (431-404), esta bastaria para imortalizar o seu nome como historiador, fazendo esquecer o exílio forçado a que se votou por ter sido condenado por traição quando caiu prisioneiro em poder dos lacedemônios. A sua história está elaborada com verdadeiro rigor filosófico; e ao procurar estudar os acontecimentos estuda a psicologia dos homens e a situação geográfica dos povos, seus costumes, instituições, etc.

Tutelares. Eram os deuses particulares de um lugar, de uma cidade, registro, casa, etc.; os deuses indígenas.

Ulisses. Rei da ilha de Ítaca. Filho de Laertes e de Anticleia. Fingiu-se louco para fugir de ir ao cerco de Tróia, mas Palámedes, para o experimentar, colocou seu filho Telêmaco, ainda criança, diante da relha do arado que Ulisses governava. Ulisses, com medo de ferir seu filho, levantou o arado e este cuidado descobriu o seu fingimento e assim teve de partir para Tróia. Prestou inestimáveis serviços aos gregos com a sua prudência e seus artifícios. Encarregaram-no de ir buscar Aquiles à casa de Licomedes, onde o encontrou disfarçado em vestes de mulher, apresentando às damas do paço jóias, entre as quais iriam armas de mistura e às quais o príncipe se lançou. Ulisses roubou o Paládio e com Diomedes foi um dos que se recolheram no cavalo de madeira de Tróia e contribuiu muito esforçadamente para a tomada da cidade. Voltando daqui para Ítaca, correu muitos perigos no mar, e durante 10 anos lutou contra a sua má fortuna. Naufragou na ilha de Circe, onde a feiticeira Circe teve dele o filho Telégono. Para não o deixar partir converteu todos os seus companheiros em animais; porém, Ulisses conseguiu sair da ilha e foi pela segunda vez naufragar na ilha de Calipso, que também demorou na sua companhia. Finalmente a sua nau fez-se em pedaços junto da ilha dos Ciclopes, onde Polifemo devorou quatro dos seus companheiros e o meteu e ao resto dos seus companheiros dentro da sua cova, de onde Ulisses venturosamente saiu. Pela sua sagacidade, este príncipe escapou aos encantos das sereias; e foi para a Eólia, onde Éolo, em sinal da sua amizade, lhe deu odres em que os ventos se recolhiam. Os seus companheiros, ao abrirem-nos por curiosidade, fizeram soltar os ventos, ocasionando terrível tempestade. Ulisses é então atirado às costas da África, quando estava quase a chegar à sua pátria. Teve, enfim, o último naufrágio, em que perdeu todas as suas naus e todos os seus companheiros. Salvou-se sobre um pedaço de tábua e chegou a Ítaca em mísero estado, sem que ninguém o reconhecesse. Aproveitando-se disso, meteu-se no número dos pretendentes de Penélope para endireitar o arco que se propusera e de que Penélope seria o prêmio. Conseguiu-o; deixou-se reconhecer e entrou no seio da sua família, matando todos os seus rivais. Passado tempo, entregou os seus reinos a seu filho Telêmaco, porquanto certo oráculo lhe predissera morrer às mãos de um seu filho; e assim sucedeu porque Telégono, que estava em Circe, o matou. Ulisses era considerado um semideus.

Ulpiano, ou Dimitius Ulpianus. Jurisconsulto romano, nascido em Tiro e morto em Roma (170-228 d.C.). Prefeito do pretório sob Heliogábalo, conselheiro de Alexandre Severo. Foi massacrado em Roma no ano 228 pelos seus soldados. Deve-se-lhe um compêndio de direito romano e as *Institutas*.

Usus, casamento por. O *usus* é a coabitação, não interrompida, por um ano, entre homem e mulher. O *usus* não criava união moral entre os esposos.

Valério Flaco, Caio (séc. I). Poeta latino, deve a sua celebridade aos *Argonáuticos*, poema em oito livros, imitação da obra-prima de Apolônio de Rodas. Foi amigo de Juvenal, Plínio e de Quintiliano. Desempenhou funções sacerdotais. Escritor sutil e hábil.

Valério Máximo. Historiador latino do tempo de Tibério; retórico medíocre, adulator vil de Tibério. Deve-se-lhe uma compilação de anedotas em que estas se classificam, sob o ponto de vista moral, conforme as suas virtudes.

Varrão, Marco Terêncio (116-27 a.C.) Poeta e polígrafo latino, nascido em Narbona. Sábio de extraordinária inteligência e de profunda erudição que pela vastidão dos seus conhecimentos universais se impôs para todo o sempre. Exerceu influência e foi fonte dos maiores eruditos e pensadores desde Santo Agostinho a São Jerônimo e em todos os tempos. Em Roma exerceu a advocacia com Cícero e foi questor e edil. São universais os seus livros: *De lingua latina* (filologia); *Rerum humanorum et divinorum antiquitates* (história da civilização antiga); *De rustica* (tratado de agricultura), para só falarmos nos principais.

Vaticano. Deus dos pagãos que proferia oráculos num campo vizinho de Roma. Há autores que dizem ser ele o mesmo que Vagitano e que assim se nomeava por a primeira sílaba do seu nome, *va* ou *ua*, ser o vagido das crianças ao nascerem.

Vedas, hinos dos. (De *veda*, saber.) Um dos antigos quatro livros sagrados da Índia pagã; ou seja, o livro dos hinos dos antigos arianos. Vide *Rig-Veda*.

Veleio, ou C. Velleius Paterculus. Historiador latino do séc. I, autor de um compêndio de história romana, escrito em estilo másculo e conciso, mas prejudicado pelos adulaamentos que ali se endereçam a Tibério e a Sejano.

Vélio. Corrupção de Veleio. Vide *Veleio*.

Velite. (Do lat. *velēs. itis.*) Soldado de infantaria ligeira, entre os romanos. Primitivamente, os velites romanos foram infantes montados.

Vérrico Flacco, Marco. Gramático latino do século I d.C. Foi escravo e abriu uma escola; foi escolhido por Augusto para preceptor de seus netos Caio e Lúcio Agripa. Dele apenas subsiste um resumo do *De verborum significatione*, feito por Festo, no séc. II.

Vesta. A maior parte dos autores concorda em dar o nome de Vesta a Cibele por esta ser igualmente deusa do fogo. Alguns entendem ter havido duas Vestas, uma mulher do Céu, outra mulher de Saturno. Se se considera Cibele como deusa do fogo, dá-se-lhe o nome de Vesta. Somente pertencia às virgens a celebração dos seus mistérios e o seu único cuidado era não deixar nunca apagar o fogo nos templos da deusa. Todas as vezes que o deixavam apagar, ou quando quebravam o seu voto de virgindade, eram condenadas a ser enterradas vivas. A estas donzelas se chamava Vestais.

Vestais. (No sing. Vestal.) Eram as donzelas que se consagravam ao culto da deusa Vesta e que, como suas sacerdotisas, obrigavam-se por juramento a guardar virgindade para sempre e a não deixar apagar-se o fogo sagrado da deusa. O colégio das vestais foi instituído por Numa Pompílio.

Viales. Eram os deuses que presidiam às estradas. Mercúrio era o primeiro entre os deuses viales, e porcos eram sacrificados em sua honra.

Vinália. Festas romanas celebradas em honra de Vênus, antes de começarem as vindimas; e em honra de Júpiter, quando se começava a beber o vinho novo.

Virgílio Públio ou Virgílio Marco. Nasceu perto de Mântua, em Andes, o mais célebre poeta latino, autor de obras imortais como: as *Bucólicas* ou *Éclogas* (imitadas dos *Idílios* de Teócrito); as *Geórgicas*, poema sobre agricultura prática, é sua obra-prima; a *Eneida*, poema épico, dedicado a Augusto, e que tem por assunto o fabuloso Enéias, fundador de Roma. Virgílio é um dos maiores gênios da Antiguidade. Filho de família modesta, enriqueceu graças à proteção de Augusto, com quem viajava quando morreu.

Vítimas. Vítimas ou hóstias eram os animais que se degolavam em honra dos deuses. Depois que se tinha degolado a vítima, algumas vezes se queimava inteiramente (e chamava-se então *holocausto*); outras vezes, de ordinário, os sacrificadores reservavam a maior parte da vítima, guardando para si o melhor pedaço, e dando o resto aos que faziam a despesa do sacrifício. Havia holocausto ou não, conforme o sacrifício, que podia ser feito aos deuses domésticos ou aos deuses superiores.

Vitrúvio. Marco Vitrúvio Pollio. Arquitecto romano do I século a.C. e autor do tratado *De architectura*, dedicado a Augusto e muito precioso por nele se verificar o estado da arquitetura nesta época. Escreveu-o em estilo muito difícil e usando de termos técnicos que ainda não se identificaram no seu sentido.

Vopisco. (Flaviano Vopisco.) Historiador latino do séc. IV d.C. e o melhor dos escritores da *História de Augusto*.

Vulcano. Deus do fogo, filho de Júpiter e de Juno. Extremamente feio e disforme, quando nasceu, Júpiter, horrorizado com esse filho, deu-lhe um pontapé e o jogou Céu abaixo. Vulcano quebrou uma perna na queda e dela ficou coxo. Desposou Vênus. Fabricava os raios para Júpiter e tinha as suas forjas nas ilhas de Líparo, de Lemno e no coração do monte Etna. Os cíclopes e seus oficiais, que não tinham mais que um olho no meio da testa, trabalhavam continuamente debaixo de suas ordens. As festas celebradas em honra do deus Vulcano chamavam-se Vulcanais ou Vulcânias. Não se confundam com as festas chamadas Vulturnais, pois estas eram em honra de um deus adorado em Roma, mas denominado Vulturno ou Vulturna, o mesmo que Tiberino.

Xenócrates (*Xenokrátes*) de Calcedônia. Discípulo de Platão e sucessor de Espeusipo, em 339, na direção da Academia (vide Diógenes Laércio, IV, 2). Autor de grande renome em obras filosóficas. Ainda poeta lírico.

Xenófanes (séc. VI a.C.). Fundador da escola de Eléia e mestre de Parmênides. Notável filósofo grego, a quem se atribuem poemas, mas só chegando fragmentos de um deles aos nossos dias: *Da natureza das coisas*.

Xenofonte (± 430-352 a.C.). Filósofo (e como tal discípulo dileto de Sócrates), historiador (especialmente na *Anábase*, em que narrou a Retirada dos Dez Mil que dirige como militar), polígrafo e general, é dos espíritos mais lúcidos, claros e simples, e com erudição notável, abarcando desde o mundo da política ao da economia doméstica. Testemunhando os acontecimentos do seu tempo, narra-os com um encanto e formosura de tintas que o torna, ainda hoje, um verdadeiro clássico do estilo grego. Entre os numerosos trabalhos seus, chegaram-nos, além de *Anábase*, *O banquete*, *A apologia* e *As memórias de Sócrates*; *As helênicas* e *Agésilau* (narrativas históricas); *A ciropedia* (romance filosófico e histórico); *As cinegéticas* (sobre caça); *O hiparca* (sobre cavalaria), etc. Gail publicou uma excelente edição das suas obras (7 vols.).

Zenão de Cício (sécs. IV-III a.C.). Filósofo grego, discípulo de Xenócrates e do *cínico* Crates. Foi o fundador da escola estóica e matou-se pelo ano 264 a.C. ao julgar chegou o termo dos seus dias. Da sua obra apenas se conhecem pequenos fragmentos.

Zenão de Eléia. Zenão tinha uns quarenta anos quando, segundo Platão, veio para Atenas, acompanhando Parmênides, e quando ali se encontrou com Sócrates. Mas esta afirmação tem bastante de suspeita. Nasceu, possivelmente, pelos começos do século V. Amigo ou filho adotivo de Parmênides, participou na organização da urbe de Eléia. Alguns escritores afirmam ter-se revoltado contra a tirania e contra um tirano, sobre o nome do qual não acordam. Mais lógico que matemático, não contribuiu para o avanço da matemática, mas teve o mérito de preparar o terreno para dar lugar a uma sua noção mais sã, sobre a qual mais tarde pôde instituir-se o cálculo do infinito.

Zenódoto (*Zênódotos*). 1. Natural de Éfeso. Célebre gramático que foi preceptor dos filhos de Ptolomeu Soter (330 a.C.), administrador da biblioteca de Alexandria e autor de comentários sobre Homero. 2. –, o *Estóico* (*Zenodotos ó Stôkos*). Discípulo de Zenão de Cício. Viveu por volta de 230 a.C. Não devemos confundi-lo com o anterior – o *gramático*.

Zeugitas, ou *zygitas*. Do grego *zeugitai*; de *zeugos*, canga, jugo; s. m. pl. Cidadão ateniense da terceira classe, depois da organização de Sólon, que era possuidor de uma junta de bois.

Zeus. Era o nome que os gregos davam a Júpiter, a quem também denominavam: Zen, Zan, Zes, Zas, Dis, Dan, etc. Vide *Júpiter*.

Zonaras, João. Cronista bizantino do séc. XII. O seu *Manual de história universal*, de agradável leitura, bem documentado, alcança o ano de 1188. Esta obra é sobretudo importante pelas fontes, hoje perdidas, que Zonaras consultou.

Zonas, ou Diodoro Zonas. Vide Diodoro.

Zópiro. Sátrapa persa, célebre pela sua dedicação para com Dario I. Cortou o nariz e as orelhas para se introduzir na Babilônia, cercada pelo grande rei, e persuadir os habitantes de que Dario fora o autor deste cruel trato. Inspirando-lhe confiança, entregou aos persas as duas portas que lhe haviam dado a guardar.

Zózimo. 1. Historiador bizantino do séc. V, autor de uma *História moderna* bem informada e corretamente escrita, e em que se contam em pormenor todos os sucessos do reinado de Teodósio II. Foi inimigo declarado dos cristãos. 2. –, o *Panapolitano*. Sábio grego, nascido em Panápolis do Egito, que viveu no século III; autor de várias obras de alquimia.

Zózimo. É preciso não confundir este Zózimo com o historiador do mesmo nome, imitador de Políbio. Este poeta que aqui se refere nasceu em Tasos, sendo portanto grego, mas a seu respeito nada se conhece.

Índice analítico

Adivinho em Atenas, 244; nos exércitos gregos, 177-8, 244-5.

Adoção. A adoção teve como princípio o dever de perpetuar o culto doméstico, 49-50; só era permitida àqueles que não tivessem filhos, 50-2; seus efeitos religiosos e civis, 76-8.

Aгнаção. Que espécie de parentesco era, entre os romanos e entre os gregos, 52-6, 477-8, nota 205.

Agni. Divindade das eras remotas em toda a nação indo-européia, 22-4.

Agnomen. 114-5.

Ambarvais (festas), 171-3.

Amburbiais (festas), 171-3.

Anais. Uso geral dos anais entre os antigos; eram redigidos pelos sacerdotes e faziam parte da religião, 180-8.

Anfictionias. Numerosas na antiga Grécia, 232; eram assembléias mais religiosas do que políticas, 232-4.

Antepassados (culto dos), 14-18, 26-8.

Applicatio. *Jus applicationis*, 488, nota 257.

Arcontes dos *génê*, 107, 211, 273-4; arcontes das urbes, 203-4; o título de arconte era, de início, sinônimo de rei, 195; funções religiosas dos arcontes, 203-4; seu poder judiciário, 212; como eram eleitos, 202-3; sua autoridade é, pouco a pouco, diminuída, 362; em que se tornaram no tempo do Império Romano, 428.

Aristocracia. Aristocracia hereditária dos patrícios, dos eupátridas, dos *basileis*, dos géómoros, etc., 254-60, 279-84; a distinção das classes funda-se, nos primeiros tempos, na religião, 262; a aristocracia de nascimento apóia-se no sacerdócio hereditário, 279-80; esta aristocracia desaparece mais tarde, 322-5; forma-se uma aristocracia de riqueza, 364-71; aristocracia espartana, 268-70, 391-7.

Arquivos das urbes, 185-7.

Asilo. O que era em Roma, 143, 262.

Assembléias do povo. Começavam por uma oração e um ato sagrado, 176-7, 374-5; assembléias por cúrias, 258, 275; assembléias por centúrias e como se votava ali, 212, 281, 370-1; a assembléia centuriada não é outra coisa senão o exército, 322-3; assembléia por tribos, 336; assembléias atenienses, 376-7.

Atenas. Formação da cidade ateniense, 134 ss., 270-3; obra de Teseu, 271-2; realza primitiva, 197-8, 200; aristocracia dos eupátridas, 255, 271; abolição da realza política, 274; dominação da aristocracia, 274, 282-3, 297, 300; arcontado vitalício e arcontado anual, 273-4; o arconte-rei, 273; caráter ateniense, 246 ss.; superstições atenienses, 244-6, 376; tentativa de Cílon, 316; obra legislativa de Drácon,

355; obra de Sólon, 296-301, 317-8, 356-9, 361; Pisístrato, 318-9; obra de Clístenes, 319; dominação da aristocracia de riqueza, 364-6; progresso das classes inferiores, 365 ss.; as magistraturas atenienses, 379-80; a assembléia do povo, 377-8; os oradores, 387; o exército ateniense, 372; caráter da democracia ateniense, 381-2.

Ateniense,

242

ss.

Atimía, perda dos direitos civis, políticos e religiosos, 215-6.

Auspícios. Modo de eleição dos magistrados pelo auspícios, 205-6; torna-se simples formalidade, 359.

Avunculus. Vide *patruus*.

Bastardos, 390.

Calendário, entre os antigos, 171 ss.

Camilo, apresentado como típico guerreiro-sacerdote, 239 ss.

Casamento. Casamento sagrado, 37 ss.; seus efeitos religiosos, 41; era proibido entre habitantes de duas urbes, 221; lenda do rapto das sabinas, 413; interdito, depois autorizado entre patrícios e plebeus, 342; casamento por *mutuus consensus*, 352; *usus*, *coemptio*, 353; efeitos do poder marital, 87-95; maneira de fugir ao poder marital, 357.

Cavaleiros. Classe aristocrática, 367; em Eubéia, 255; em Roma, 326-9, 369-70.

Celibato, interdito pela religião, 46; interdição pelas leis de Esparta e de Roma, 46, 243-4.

Censo, recenseamento, lustração, cerimônia religiosa nas cidades antigas, 173-5; transformação do censo por Sêrvio, 325-7.

Censores. Origem e natureza de seu poder, 173-4; suas funções religiosas, 196-7.

Cidadão. O que distingue o cidadão do não-cidadão, 210-6; como se adquiria o direito de cidadão, em Atenas, 212.

Cidade. A cidade forma-se pela associação de tribos, de cúrias, de *gentes*, 134 ss.; a cidade é uma confederação, 135; exemplo da cidade ateniense, 136-7; religião privativa de cada cidade, 142; o que se entende por autonomia da cidade, 220-3, 230 ss.; por que razão os antigos não puderam fundar uma sociedade mais extensa do que a cidade, 221-4; poder absoluto da cidade sobre o cidadão, 244 ss.; enfraquecimento do regime da cidade, 416 ss.; a conquista romana destruiu o regime municipal, 425 ss.

Clientes. O que eram de início, 115, 257-60; não eram plebeus, 260, 290; apareciam nos comícios por cúrias, 259-60; sua analogia com os serviços da Idade Média, 291; sua libertação progressiva, 289 ss; tornam-se pouco a pouco proprietários do solo, 289, 294-5; como, em Atenas, os clientes se transformaram, 296-9; desaparecimento da clientela primitiva, 296-9, 301-5; em vão, o patriciado tenta restabelecer a clientela, 326-30; clientela dos tempos posteriores, 296-301.

Coemptio (casamento por), 353; não criava a união moral entre os esposos, 352-3; a *coemptio* não era sistema de casamento, 525, nota 141; *coemptio* corresponde a *usus*, duas formas de um mesmo ato, 353.

Cognação. Parentesco por linha feminina, na Grécia e em Roma, 56; penetrou pouco a pouco no direito, 353-9.

Cognomen, 114.

Colônias. Como se estabeleciam, 234-5; vínculo religioso existente entre a colônia e a metrópole, 234-5.

Condições econômicas das sociedades antigas, 381-2.

Confarreatio. Cerimônia religiosa de emprego corrente no casamento romano e no casamento grego, 41, 43.

Confederações, 231 ss.

Connubium, direito de casamento entre duas cidades, 414, 416.

Conquista romana, 409 ss.

Conscripti, senadores, distintos dos *patres*, 288.

Consulado. Funções religiosas dos cônsules, 196; idéia que primitivamente se fazia do cônsul, 199-200; qual a idéia que dele se fez mais tarde, 363-4; com que formalidades religiosas eram eleitos os cônsules, 199-201; alterações no modo de eleição, 363-4; cônsules plebeus, 346-7.

Coroa, seu uso nas cerimônias religiosas, 168; no casamento, 40; em que casos os magistrados traziam a coroa, 195-6.

Crenças. Crenças primitivas dos antigos, 7 ss.; suas relações com o direito privado, 56 ss., 69 ss., 85; suas relações com a moral primitiva, 95 ss.; intolerância dos antigos acerca das crenças, 244-6; seu domínio sobre o homem, 139; alterações nas crenças, 127-9.

Cristianismo. Sua ação nas idéias políticas e no governo das sociedades, 442 ss.

Culto dos mortos entre todos os povos antigos, 14-8, 151-2, 153-4, 168-9; relações entre este culto e o culto do fogo, 18 ss.; culto dos heróis indígètes (homens divinizados), 150-1; culto do fundador, 151-5.

Cúrias e fratrias, 123-6.

Declaração de guerra (rito da), 177.

Demagogos. Sentido desta palavra, 376.

Democracia. Como se estabeleceu, 364-71; regras do governo democrático, 572-9.

Demônios. Almas dos mortos, 18.

Detestatio Sacrorum, 52.

Deuses. Deuses domésticos, 28-34, 132; divindades políadas, 163-4; os deuses do Olimpo foram, desde o primeiro dia, deuses domésticos e divindades políadas, 128-9; idéia que os antigos faziam dos deuses, 156, 167, 169, 186-8, 225, 230-1; aliança das divindades políadas, 230; orações e fórmulas que os constrangiam a agir, 169, 187-8, 233, 248; medo dos deuses, 187-8, 250; novas idéias sobre a divindade, 168-9.

Dias nefastos, entre os romanos e gregos, 176, 243-5.

Diffarreatio, 43.

Direito. O direito antigo nasceu na analogia com as crenças e com o culto, 47-9, 85, 215-6; direito de propriedade, 56 ss.; direito de sucessão, 69 ss.; idéias que os antigos faziam do direito, 214; direito civil, *jus civile*, 209; proibido ao não-cidadão, 219; alterações no direito privado de Atenas, 348-59; de Roma, 348-59; direito das Doze Tábuas, 349 ss.; Leis de Sólon, 355 ss.; Código de Drácon, 358; Direito pretoriano, 438-9.

Direito das gentes, entre as cidades, 231-5.

Direito de cidade. Em que consistia, 210-6; como era concedido em Atenas, 214-5; importância do direito de cidade na época antiga, 213-4; sob a dominação romana, 422; o direito de cidade romana é, pouco a pouco, concedido aos latinos, 435; aos italianos, 436; aos provinciais, 437.

Dívidas. Porque era o corpo do homem, e não a sua terra, que respondia pela dívida, 67-9; as dívidas em Atenas, 300.

Divórcio, 43; era obrigatório nos casos de esterilidade da mulher, 47.

Dokimasía, exame por que passavam os magistrados, os senadores e os oradores, 363.

Dote. Direito antigo, 86-7; direito novo, restituição de dote, 358.

Doze Tábuas, 349 ss.

Educação. Na Grécia era o Estado quem a orientava, 248-9.

Éforos em Esparta, 269, 292-3.

Eggúêsis, ato de casamento grego correspondente à *traditio in manum*, 39-40.

Eleição. Modo de eleição dos reis, 190-1, 274-9; dos côsules, 198, 201-2, 364; dos arcontes, 201-2.

Emancipação do filho, 75; seus efeitos em direito civil, 78.

Enéias (lenda de), 151 ss.; significado de *A Eneida*, 153-5.

Epigamía, *jus connubii*, 221.

Epíklêros, 72-6.

Epístion, família, 35 ss.

Epulões, 170.

Escravos. Como eram introduzidos na família e iniciados no seu culto, 118.

Esparta. A realeza em Esparta, 268-70; o caráter espartano, 321, 373-4, 380; a aristocracia governa em Esparta, 389-91; série de revoluções em Esparta, 388 ss.; os reis demagogos e os tiranos populares, 387-8.

Estóicos, 407.

Estrangeiro. Em que se distinguia do cidadão, 210-6; o estrangeiro não podia ser nem proprietário, nem herdeiro, 214; não era protegido pelo direito civil, 212; era julgado pelo pretor peregrino ou pelo arconte polemarcha, 214; sentimento de ódio para com o estrangeiro, 215.

Estrategos em Atenas, 362-3; em que se tornaram no tempo da dominação romana, 427.

Eupátridas. Análogos aos patrícios, 254; lutam contra os reis, 272; governam a cidade, 272-4; são atacados pelas classes inferiores, 298-301.

Exército. Atos religiosos que se realizavam nos exércitos gregos e romanos, 175-80; o exército estava organizado primitivamente como a cidade, em *gentes* e em cúrias, em *génê*, em fratrias, 134; alterações realizadas, por Sêrvio Túlio, na Constituição do exército, 322-5; sentido da palavra *classes*, 522, nota 105; na Grécia, do mesmo modo que em Roma, a cavalaria era corpo aristocrático, 313-4; a natureza do exército mu-da com a constituição da cidade, 316-22; o exército romano forma uma assembléia política, 325-6; durante a dominação da classe rica, na Grécia, como em Roma, as categorias no exército foram fixadas segundo a riqueza, 365.

Exílio. Interdição do culto nacional e do culto doméstico, análogo à excomunhão, 216-9.

Família. Sua religião, 35-7; sua independência religiosa, 32-3; o que produzia o vínculo, 36-7; tinha a obrigação de se perpetuar, 44; nomes de famílias entre os romanos e os gregos, 106-15; alterações na constituição da família, 284 ss.; divisão da *gens* em família, 288-9.; sentido da palavra, 102-4.

Feciais nas urbes italianas, *kêrukes* e espendóforos nas urbes gregas, 177, 229-31.

Férias latinas, 234.

Ferres solemnia (ou *inferias ferre*, ou *parentare*), 462, nota 2.

Filha. A filha, segundo as antigas crenças, era reputada, inferior ao filho, 48; casada, ela não herdava de seu pai, 71; a filha *epíklêros*, 72-6.

Filosofia. Sua influência nas transformações políticas, 399 ss.; Pitágoras, 404; Anaxágoras, 403; os sofistas, 403; Sócrates, 404; Platão, 403; Aristóteles, 405; política dos epicuristas e dos estóicos, 406-7; idéia de cidade universal, 407.

Fogo sagrado, 18 ss.

Fórmulas, Poder de fórmulas, 492, nota 110; fórmulas mágicas, 166-7; fórmulas de evocação dos deuses, 165.

Fratrias, análogas às cúrias, 124; culto especial da fratria, 124; como o jovem era admitido na fratria, 125; as fratrias perdem a sua importância política, 319.

Fundação das urbes, cerimônia religiosa, 142 ss.

Fundador (culto do), 151 ss.

Gênio, o mesmo que Lar, 18.

Génos grego, análogo à *gens* romana, 104; o *génos*, em Atenas, 104; culto interior do *génos*, 104; seu túmulo comum, 105; seu chefe, 106-7; o *génos* perde a sua importância política, 320.

Gens. Sentido da palavra, 102-4; a *gens* era a verdadeira família, 104-7; culto interior da *gens*, 104; túmulo comum, 104; solidariedade entre os seus membros, 106; o *nomen gentilicum*, 111; o chefe da *gens*, 106-7; como a *gens* se desmembrou, 107, 284 ss.; as *gentes* plebéias, 260, 516, nota 13, 347; transformações sucessivas e desaparecimento do regime da *gens*, 284 ss.

Gentilidade, 115, 351.

Gentilitas. Laço de culto entre eles, 105; laço de direito, 106; o *gentilis* era mais próximo do que o cognado, 106; *Dii gentiles*, 105.

Grihapati é o equivalente, em sânscrito, ao *paterfamilias* dos romanos, 99.

Grihapatni é a palavra equivalente, em sânscrito, ao latim *materfamilias*, 99.

Guerra. Caráter da guerra entre os antigos, 225.

Heliastas em Atenas, 527, nota 176.

Herdeiros *suus et necessarius*. Sentido destas palavras em direito romano, 70.

Hérkeios zeús, divindade doméstica, 61.

Hérkoz, herctum, recinto sagrado do domicílio, 59.

Heróis. Alma dos mortos, 18; eram os mesmos que os Lares e os Gênios, 18; heróis epônimos, 126; heróis nacionais, 153-5.

Hestía, Vesta, lar, 18, 27.

Himeneu. Canto sagrado, 40.

Hipoteca. Desconhecido no direito primitivo, 470, nota 101; quando e sobre que forma ela se introduziu no direito ático, 296 ss.

Hómoioi. Classe aristocrática de Esparta, 390.

Hóroi, theoi, hórioi, deuses termos, 65-8.

Hospitalidade, 125, 138.

Hostis. Sentido da palavra, 505, nota 238; razão por que a noção de estrangeiro e de inimigo se confundiam de início, 210, 429-30.

Iguais, 391.

Império de Roma, imperium romanum, 430-2; condições dos povos que lhe estavam submetidos, 432.

Imperium. Esta palavra designa tanto o poder civil como também a autoridade militar, 276; o *imperium romanum*, 430-2.

Indigitamenta, coleção de hinos, 183.

Inferias ferre (ou *parentare*, ou *ferre solemnia*), 455, nota 16.

Inferiores, 386-8.

Intercessio. Poder do tribuno da plebe, 334.

Irmã. Estava subordinada ao irmão, pelo culto, 48; para a herança, 71-6.

Jus civile. Nomoi politikoi. Só tinha valor a ação entre membros de uma mesma cidade, 209.

Jus connubii. Epigamía. Convenção particular entre duas cidades para casamento legítimo entre habitantes, 221.

Jus italicum, 437; *Jus latii*, 441.

Lar. O lar era um altar, um objeto divino, 18 ss.; ritos prescritos para cuidar do fogo sagrado, 18-9; o lar não podia ser deslocado, 59; orações que se lhe dirigiam, 19-20; antiguidade deste culto, 23; sua relação com o culto dos mortos, 25; influência que este culto ofereceu na moral, 95 ss.; lar público ou pritanado, 192 ss.; lar transportado nos exércitos, 175-80; o culto do lar perde o seu crédito, 399 ss.

Lares. Eram os próprios manes e gênios, 18.

Larvas. Espíritos malfazejos, 9-12, 18.

Lectisternium, 237.

Legislador. Os antigos legisladores, 202 ss.

Lei. A lei fazia parte da religião, 209 ss.; respeito dos antigos pela lei, 204; a lei era considerada santa, 205; vinha dos deuses, 205; as leis primitivas não eram escritas, 207; eram redigidas em verso e cantos, 207; importância do texto da lei, 209; a plebe reclama a redação dum código de leis, 340-2; lei das Doze Tábuas, 348 ss; alteração na natureza e princípio da lei, 348 ss.; como se faziam leis em Atenas, 358-9.

Lendas. Sua importância na história, 182-5; lenda de Enéias, 151 ss.

Liberdade. Como os antigos a compreendiam, privação de garantia para a liberdade individual, 246 ss.

Libertos, direito que sobre eles mantinham os patronos, 301-2.

Licurgo. Sua obra em Esparta, 268-9.

Livros litúrgicos dos antigos, 182-3; livros sibilinos em Atenas e em Roma, 244.

Lustração. Cerimônia religiosa, 173-5.

Magistrado. O que eram os magistrados na primeira idade da existência das cidades, 195 ss.; e o que foram na segunda época, 361-3.

Mancipatio, 68, 209.

Manes. Eram as almas dos mortos, 18; correspondem aos *theoi khthoníoi* dos gregos, 15.

Manus. Sentido desta expressão no direito romano, 87; relação entre o poder marital e o culto doméstico, 88; efeito da *manus* em direito civil, 353; como se anulam seus efeitos, 355.

Manuum cosertio. Combate fictício para a disputa de uma propriedade, 209.

Materfamilias, 86, 99.

Moral primitiva, 95 ss.

Mulher. Seu papel na religião doméstica, 37, 86, 93; seu papel na família, 86-7; o regime dotal foi por muito tempo desconhecido, 92; a mulher está sempre sob tutela, 86-7; não podia aparecer em juízo, 93; não respondia perante o tribunal da cidade, 93; era julgada, primeiro por seu marido, e mais tarde por um tribunal doméstico, 94; seu título de *materfamilias*, 86; a mulher obtém pouco a pouco direito à herança, 353-4; e a posse do seu dote, 358; parentesco pelas mulheres, 52, 353-4.

Mundus. Sentido especial desta palavra, 145, 485, nota 42.

Mutuus consensus. Forma de casamento, 352.

Natal (dia) das urbes, 146.

Nexum, 329.

Nomes de família, na Grécia e em Roma, 110-5.

Nóthoi. O que os antigos incluíam na categoria dos *nóthoi*, 46, 390.

Odisséia. A sociedade que aqui se descreve é uma sociedade aristocrática, 282.

Oradores. Seu papel na democracia ateniense, 375-7.

Órkia *temmein, ferire foedus, spéndesthai*, 228.

Ostracismo. Em todas as urbes gregas, 250.

Pai. Sentido original da palavra *pater*, 89; autoridade religiosa do pai, 90; seu poder deriva da religião doméstica, 85-6; sua autoridade sobre os filhos, 88; de matar seu filho e sua mulher, 94; seu direito de justiça, 93-4; era o *pater* responsável por todos os delitos cometidos pelos seus, 93; o poder paternal segundo a lei das Doze Tábuas, 351; e segundo a lei de Sólon, 356.

Panionia (festa), 232.

Parasitas. Sentido antigo desta palavra, 168.

Parentare. É o culto dos mortos, 29; (ou *inferias ferre*, ou *ferre solemnia*), 455, nota 16.

Parentesco. Como os antigos o compreendiam, 54; distinguia-se pelo culto, 55-6; não havia parentesco pelas mulheres, 52-3; como se introduziu no direito ateniense o parentesco pelas mulheres, 353-4.

Paterfamilias, sentido de palavras, 89.

Pátria. Sentido da expressão, 206; o que primitivamente se entendia por amor à pátria, 206-9; em que se torna mais tarde este sentimento, 408.

Patriázein, parentare, 29.

Patrícios. Origem da classe, 254-60; seu privilégio sacerdotal, 255; seus privilégios políticos, 256-7, 259-60, 279 ss., 278-9; sua luta contra os reis, sua resistência aos esforços da plebe, 322 ss.; suas idéias políticas, 323 ss., 524, notas 132 e 133.

Patronos, 113-5, 120-1, 290.

Patruus e *avunculus*. Diferença radical entre o parentesco que estas duas palavras exprimiam, 77.

Periecos, 369.

Pietas, sentido complexo da palavra, 100.

Píndaro. Poeta da aristocracia, 283.

Pitágoras, 402.

Platão, 404-5.

Plebeus. Existia em todas as cidades esta classe de homens, 260, 308-9; diferenciavam-se dos clientes, 260, 301; primitivamente não estavam compreendidos no *populus*, 516, nota 12; como se formava a plebe, 261; como, mais tarde, a plebe aumentou de número com a adição de vencidos e estrangeiros, 322-3; os plebeus não tinham, de início, nem religião, nem direitos civis, nem direitos políticos, 262 ss.; sua luta contra a classe superior, 306; apoiaram os reis, 307; criaram tiranos, 309; esforços e progressos da plebe romana no tempo dos reis, 322 ss.; na República, 325 ss.; sua retirada para o Monte Sagrado, 331; o tribunado da plebe, 332 ss.; a plebe entra nas cidades, 306 ss.

Plebiscitos, 336.

Pomoerium, 146, 446.

Pontífices. Cuidavam dos cultos domésticos, 32-3; pontífices patrícios, 257; pontífices plebeus, 347.

Portae. Portas da cidade, 146.

Proenomen, 111.

Pretor, tinha algumas funções religiosas, 214.

Pretor peregrino, era de sua competência o julgamento de estrangeiros, 214.

Primogenitura (direito de), estabelecido nos primórdios das sociedades antigas, 82; desapareceu pouco a pouco, 284 ss.

Pritanado. Lar da cidade, 151; análogo ao templo de Vesta, 156.

Prítane. Os prítanes eram ao mesmo tempo sacerdotes e magistrados, 195; prítanes e senadores, 374.

Processo (antigo direito processual), 208.

Propriedade. Direito de propriedade entre os antigos, 56 ss.; relação entre o direito de propriedade e a religião, 58; a propriedade foi, de início, inalienável, 67-8; indivisível, 68-9; em que se tornou o direito de propriedade nas épocas posteriores, 350, 437-8.

Província. Sentido desta palavra, 429; como Roma administrava as províncias, 429 ss.; os provincianos não tinham direito algum, 430.

Realeza. O que era a primitiva realeza, 188 ss.; os reis-sacerdotes, 188; com que formalidades litúrgicas eram eleitos, 190-1; suas atribuições judiciais e militares, 192 ss.; a realeza hereditária como sacerdócio, 192; *basileis, hieroí*, 193; *sanctitas regum*, 500-1, nota 196; não foi abolida em Atenas depois de Codro, 272-3; revolução que suprimiu a realeza por toda a parte, 266 ss.; magistrados anuais chamados reis, 195; *rex sacrorum*, 279; a palavra aplicada durante a época aristocrática, aos chefes das *gentes*, 282-4.

Refeição. A refeição era um ato religioso, 21; refeições fúnebres oferecidas aos mortos, 14, 29; as refeições públicas eram cerimônias religiosas, 167-73; refeições públicas em Atenas, 168; em Itália e em Roma, 169-70.

Religião. A religião doméstica, 28-34, 61; como os antigos compreendiam a religião, 175-80; religião particular a cada cidade, 124; a religião romana não foi estabelecida por cálculo, 180, 232-4; influência da religião na eleição dos magistrados, 197-8; transformação do sentimento religioso, 442-51.

Res publica, tò koinón, 360.

Revolução. Características essenciais e causas gerais das revoluções nas cidades antigas, 253-4; primeira revolução que tirou à realeza o seu poder político, 266 ss.; revolução na constituição da família pela separação dos romanos da *gens* e pela libertação dos clientes, 284 ss.; revolução na cidade para o progresso da plebe, 306 ss.; revolução de Roma, 274-9, 289-96, 301-5, 322-48; revolução de Atenas, 270 ss., 316 ss.; revolução de Esparta, 268-70, 388 ss.; desaparecimento do velho regime e novo sistema de governo, 359-64; a aristocracia dos ricos, 364 ss.; a democracia, 372 ss.; lutas entre ricos e pobres na Grécia, 380 ss.; em Roma, 422-3.

Rituais, em todas as cidades antigas, 180-8.

Roma. Formação da cidade, 134 ss.; cerimônia da fundação, 134; natureza do asilo aberto por Rômulo, 142-3; o caráter romano, 236 ss.; superstições romanas, 7 ss.; o patriciado, 254 ss.; a plebe, 260 ss.; o senado, 182, 258-9; a assembléia por cúrias, 177, 258-9; a realeza, 188-91, 270-4; lutas dos reis contra a aristocracia, 274-9; revolução que suprimiu a realeza, 279-84; dominação do patriciado, 281-2; esforços e progressos da plebe, 322 ss.; o tribunado, 332 ss.; as assembleias por tribos e os plebiscitos, 336; a plebe adquire a igualdade civil, política, religiosa, 335 ss.; contudo os métodos de governo e os costumes continuam aristocráticos, 420; formação de uma nova nobreza, 422; conquista dos romanos, 409 ss.; relações de origem e de culto entre Roma e as cidades da Itália e da Grécia, 409 ss.; primeiros engrandecimentos, 413 ss.; sua supremacia religiosa sobre as cidades italianas, 416 e ss.; Roma fez-se, contudo, a protetora da aristocracia, 420 ss.; *Im-perium romanum*, 426; como ela tratava os seus vassallos, 426; Roma concede o direito de cidade romana, 432 ss..

Romano, 236.

Sabinas (rapto das), 413.

Sacerdócios. Nas cidades antigas, os sacerdotes foram por muito tempo hereditários, 132; sacerdócios reservados ao patriciado, 257-8.

Sacrorum detestatio, 52.

Sacrosanctus. Significado da palavra, 333.

Samanôdacas, 55, 77, 466-7, nota 63.

Sapindas, 55, 77, 466-7, nota 63.

Segunda vida. Acreditava-se primeiramente que a segunda vida era passada no túmulo, 7-8; idéia que mais tarde se formou desta segunda vida, 399 ss.

Seisaktheía. Obra de Sólon, 300.

Senado. O senado reunia-se em lugar sagrado, 176-7; era composto pelos chefes das *gentes*, 258-9; introdução dos *conscripti*, 288; o Senado de Atenas, 374; o Senado de Roma, 421-2.

Sepultura. Seus ritos e as crenças que se reataram, 9 ss.; por que era temida pelos antigos a privação de sepultura, 11.

Sérvio Túlio, suas reformas, 323 ss., 365.

Sócrates, 404-5.

Sofistas, 403.

Sólon, sua obra, 296-301, 355 ss.

Sorte. Idéia que dela faziam os antigos, 198; o que era o sorteio dos magistrados, 364, 501-2, nota 211.

Sorteio para a eleição dos magistrados, 501-2, nota 211.

Sraddha. Entre os hindus, análogo à refeição fúnebre dos gregos e dos romanos, 16.

Sucessão. A regra para o direito de sucessão era a mesma que para a transmissão do culto doméstico, 69, 76; razão por que só herdava o filho e não a filha, 71-6; o herdeiro colateral devia casar-se com a filha do defunto, 74-6, 76; direito de primogenitura, privilégio do mais velho, 88 ss.; o direito de sucessão segundo as Doze Tábuas, 348 ss.; segundo a legislação de Sólon, 355 ss.

Sujeição. A sujeição era causa da destruição dos cultos nacionais, 426-7.

Teorias, 233 ss.

Termo. Limite inviolável da propriedade, 65; lenda do deus Termo, 65; cerimônias com as quais se assentava o termo, 65.

Testamento. O testamento era contrário às velhas prescrições religiosas e foi por muito tempo desconhecido, 79-81; não foi permitido por Sólon senão àqueles que não tivessem filhos, 79, 357-8; formalidades difíceis de que estava rodeado no antigo direito romano, 80-1; é autorizado pela lei das Doze Tábuas, 351-2.

Tetas. Em Atenas, 296-301.

Tiranos. Em que se diferenciavam dos reis, 195, 307-9; eram os chefes do partido democrático, 308; política habitual dos tiranos, 387-8.

Tradições. Valor que podemos admitir às tradições e às lendas dos antigos, 187-8.

Tratados. Os tratados de paz eram atos religiosos, 228-9.

Tribos. As tribos de nascimento, 126; estas tribos são suprimidas por Clístenes e por outros em todas as cidades gregas, 320; as tribos de domicílio em Atenas, 320-2; em Roma, 323-4.

Tribuna. A tribuna era lugar sagrado, um *templum*, 176.

Tribunado da plebe, 332; natureza desta espécie de magistratura, 332 ss.

Tribunado militar, 364.

Triunfo. Cerimônia religiosa entre os romanos e entre os gregos, 178-9, 240-1.

Túmulo. Os túmulos de família, 30-1; o estrangeiro não tinha direito a deles se aproximar, 461, nota 89; nem de ali ser enterrado, 61; o túmulo era colocado, de início, no campo de cada família, 61; o túmulo era inalienável, 62; a lei de Sólon proíbe que se seguisse gemendo o enterro de homem não-parente, 460, nota 81.

Urbe. A *urbe* era distinta da *cidade*, 142 ss.; em que consistia a urbe no pensar dos antigos, 258-60; como se escolhia o lugar para a urbe, 147; ritos da fundação das urbes, 149; as urbes eram reputadas santas, 150-1.

Usus (casamento por). Não criava união moral entre os esposos, 353; o *uso* é a coabitação, não-interrompida, por um ano, 353.

Vesta. Nada mais era do que o fogo do lar, 24-5; confundia-se com os Lares, 25-6; lenda de Vesta, 24-5; o templo de Vesta era análogo ao pritanado dos gregos, 156; crenças que se reataram, 156-9.